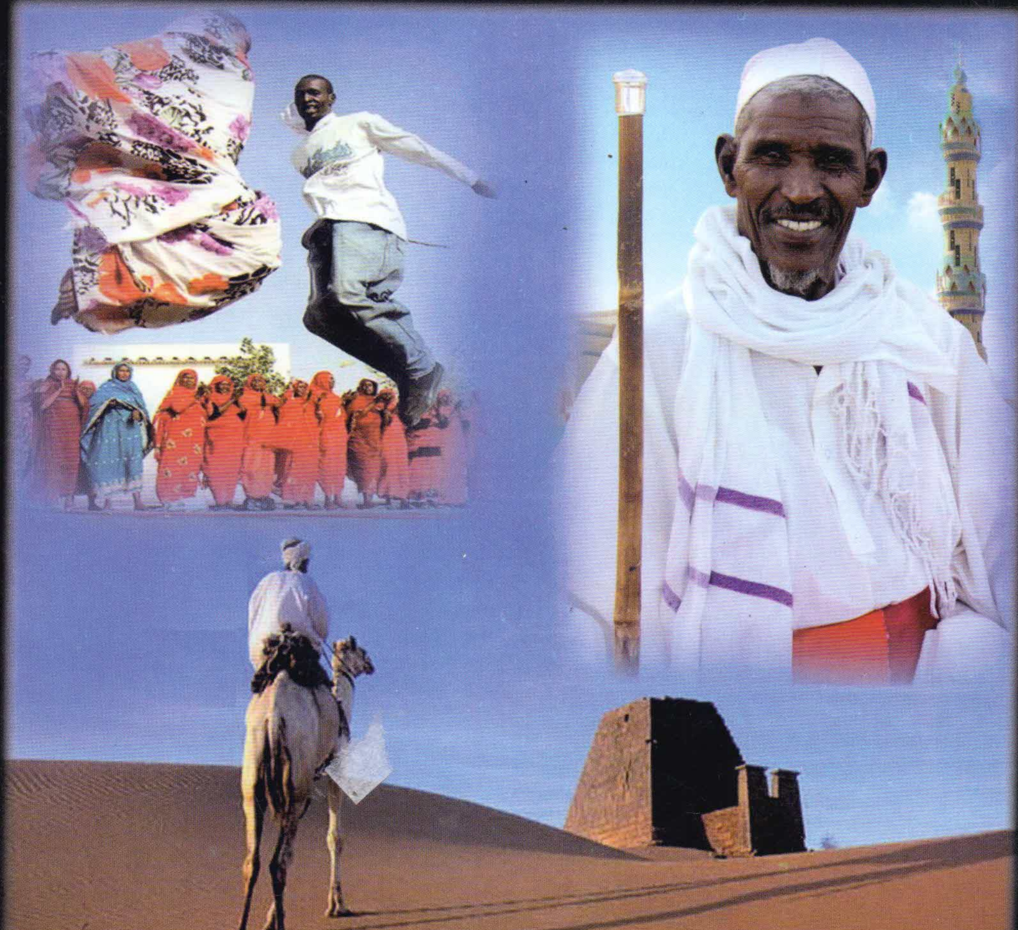
الشخصية السودانية

"دراسة أنثربولوجية نفسية"



الدكتور
محمد عبد العزيز الطالب



المؤلف في سطور

- دكتور/ محمد عبد العزيز الطالب.
- اسم الوالدة/ حرم عوض الهاشمي.
- الحالة الاجتماعية: متزوج وأب لثلاثة أطفال (درة، عزيز، ريناس).
- مكان وتاريخ الميلاد :٤/ نوفمبر / ١٩٧١م السودان، جنوب الجزيرة - منطقة فارس.
- مساعد تدريس ثم محاضر ثم أستاذ مساعد بقسم علم النفس، كلية الآداب، جامعة أم درمان الإسلامية ١٩٩٧م وحتى الآن.
- رئيس قسم الإصلاح والإرشاد الأسري، معهد دراسات الأسرة، جامعة أم درمان الإسلامية ٢٠٠٨م.
- عمل محاضرا ثم استاذ مساعد (متعاون) بقسم علم النفس، كلية الآداب، جامعة النيلين ٢٠٠٢م - ٢٠٠٧م.
- عمل أستاذ مساعد بجامعتي تبوك وحائل بالمملكة العربية السعودية في الفترة من ٢٠٠٨م وحتى الآن.
- حاصل على درجة دكتوراه في علم النفس - جامعة الخرطوم ٢٠٠٧م.
- ماجستير، علم النفس جامعة الخرطوم تاريخ ٢٠٠٢م.
- دبلوم عالي(علم النفس العلاجي)، جامعة الخرطوم ١٩٩٩م.
- بكالوريوس علم النفس، جيد جداً مع مرتبة الشرف، جامعة أم درمان الإسلامية ، ١٩٩٦م.
- قدّم العديد من الأبحاث العلمية بالمجلات والمؤتمرات الإقليمية والمحلية والعالمية.
- الإشراف والمناقشة للعديد من بحوث الماجستير وبحوث التخرج وبعض الجمعيات والهيئات الأخرى.
- له عدة مؤلفات تحت الطبع منها:

١. كتاب "الموهبة والإبداع في الاسلام وعلم النفس الحديث".
٢. كتاب "جودة مؤسسات رعاية وتأهيل المعاقين ذهنيا".
٣. كتاب الحكم والأمثال السودانية - دراسة نفسية إجتماعية.
٤. كتاب البتر التناسلي للإناث - الآلام السرمدية.
٥. ديوان شعر بعنوان (صهيل الشوق).

- صحفي محترف في الصحف اليومية السودانية منذ ١٨/ ٤/ ١٩٩٩م.
- عضو الجمعية النفسية السودانية، والرابطة العالمية لعلماء النفس المسلمين، والشبكة العربية للعلوم النفسية.
- شارك في العديد من البرامج التلفزيونية والإذاعية داخل وخارج السودان، في شتي الموضوعات ذات الصلة بالثقافة والعلوم الاجتماعية.
- شارك في العديد الندوات عامة، السمنارات، المؤتمرات.

دار عزة للنشر والتوزيع
الخرطوم - السودان

الشّخصــية السودانية

الجذور والمكوّنات .. الخصائص والسمات

"دراسة أنثربولوجية نفسية"

الشخصـــية السودانية

الجذور والمكوّنات .. الخصائص والسمات

"دراسة أنثربولوجية نفسية"

تأليف الدكتور/ محمد عبد العزيز الطالب

أستاذ علم النفس المساعد جامعة أم درمان الإسلامية ـ السودان

جامعة حائل ـ المملكة العربية السعودية

دار عزة للنشر والتوزيع
الخرطوم - السودان

الكتـــاب : الشخصية السودانية .. الجذور والمكونات
المؤلـــــــف : د. محمد عبد العزيز الطالب
رقم الايـداع: ٣٧٠٤ /٢٠١٤
سنة الإصدار : ٢٠١٤
الطبعـة الأولى

الناشـــر: دار عـــزة للنشـــر والتـــوزيـــع
الإدارة: شـارع الجامعـة – الخرطـوم – جنـوب وزارة الصحة
ت : ٨٣٧٨٧٢٠٠ فاكس : ٨٣٧٩٠٨٤ (١-٢٤٩+)

التوزيـــع : دار عزة للنشر والتوزيع ت : ٨٣٧٨٢٠١
السودان – الخرطوم ص.ب : ١٢٩٠٩
بريد إلكترونى : azzaph@yahoo.com

عائد هذا الكتاب
وقف لدار أطفال المايقوما

﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ ﴾ ﴿سورة الروم 22﴾

صدق الله العظيم

منحوتة على جدران معبد البركل

خاليوت بن بعانخي

إنني لا أكذب

ولا أعتدي على ملكية غيري

ولا ارتكب الخطيئة

وقلبي ينفطر لمعاناة الفقراء

إنني لا أقتل شخصا دون جرم يستحق القتل

ولا أقبل رشوة لأداء عمل غير شرعي

ولا أدفع بخادم استجارني إلى صاحبه

ولا أعاشر امرأة متزوجة

ولا أنطق بحكم دون سند

ولا أنصب الشراك للطيور المقدسة

أو أقتل حيوانا" مقدسا"

إنني لا اعتدي على ممتلكات المعبد – الدولة –

أقدّم العطايا للمعبد

إنني أقدم الخبز للجياع

والماء للعطشى

والملبس للعري

أفعل هذا في الحياة الدنيا

وأسير في طريق الخالق

مبتعداً عن كل ما يغضب المعبود

لكي أرسم الطريق للأحفاد الذين يأتون بعدي

في هذه الدنيا وإلى الذين يخلفونهم وإلى الأبد

مسلة خاليوت ــ معبد البركل

إهـــداء عام

إلــى:

شعب بلادي،،، الترهاقي العظيم ،،،

ذلك العملاق... الأبّي.. الأجّل...

عذراً إن تقدمتك نخب الفشل

فبت نموذجاً للوطن المهدور،

وبنوك أمثلة للإنسان المقهور

إهـــداء خاص

إلـى:

روح الدكتور/ أحمد الطيب زين العابدين

"السودانوي الراسخ"

روح الدكتور/ أسامة عبد الرحمن النور

"الأركمانـي العتيق"

روح الدكتور/ محمد عبد الحي

"السناري الباهر"

صديقي الأستاذ/ صلاح كردمان

"صاحب أطروحة مدرسة الخرطوم النفسية"

ثم إلـى:

والدي/ عبد العزيز الطالب ،،،

ووالدتـي حرم عوض الـهاشمـي

وهما يربيانـي سودانياً كامل الدّسم

وإلــى:

زوجتـي الفاضلـة إيناس مصطفى عوض الله

نموذج الصبر . . . والوفـاء .... والمساندة

وإلــى:

أبنـائي ... درة .. عزيز .. والكنداكة ريناس ،،،

وأنتم بشارةً لغدٍ بلا إهدار

وإلــى:

أشقائـي ،،، مرتكزي وعضدي

وإلــى:

قبيلـة النفسانيين بالسودان ،،،،

أساتذتـي وزمـلائـي وطلابـي

أهدي هذا الجهد

شكر وتقدير

الحمد لله الذي أنعم وأفاض نعمائه، والشكر له شكراً يليق بعظيم مننه وكثير عطاياه، ونسأله جلّ وعلا أن يتقبّل منا هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، ونسأله عافية في الروح والبدن، ولما كان من لا يشكر الناس لا يشكر الله، يصبح واجباً على المؤلف أن يتقدّم بوافر شكره وكامل تقديره، لكل من أسهم في مسيرة هذا العمل حتى رأى النور. فقد كان للعديد من الجهات والأفراد إسهامات مقدرة في تمامه تفاوتت مقاديرها وأنواعها، واختلفت في سبل تقديمها، فمنها ما هي مباشرة ومنها غير المباشرة، وما كان لهذا المؤلف أن يتم على هذا الوجه إلا بعون تلك الجهات وبفضلها من بعد الله، ولذا فالمؤلف يزجي كل مشاعر التقدير والعرفان لكل صاحب سهم في هذا العمل، ولا يملك إلا أن يتوجّه داعياً الله تعالى بأن يتقبّل منهم كل ما قدموه في موازين حسناتهم، وأن يبدلّهم أجراً وصحةً وعافيةً في أرواحهم وأبدانهم، وأن ييسّر لهم كل طريق يسلكوه، وأن ينعم عليه بأفضل ما ينعم على عباده المخلصين. ويخصّ من بينهم بالذكر الأساتذة الكرام والعلماء الأفاضل الذين قاموا بأعمال المراجعات العلمية واللغوية والإخراجية، فقد كان لملاحظاتهم التي أبدوها، ومقترحاتهم التي قدموها دور عظيم وفاعل في سد ثغرات التي اعترت مراحل العمل المختلفة، وساعدت بصورة أساسية في شحذ وتخصيب الكثير من الأفكار التي أوردها المؤلف، ومثّلت له بذلك إضافة حقيقية يقدّرها حق قدرها، ويجلّها تمام الإجلال، ويعدها جمائل يحفظها في عنقه لشخصوهم الكريمة، ويخص منهم فضيلة البروفيسور/ عبد الباقي دفع الله، فضيلة البروفيسور/ خالد إبراهيم الكردي، وفضيلة الدكتور/ سعد عبد القادر العاقب، وفضيلة الدكتور/ صلاح الدين طيفور، وفضيلة الدكتور/ أسامة أبو علامة، وفضيلة الدكتور/ سيد أحمد حاج الصافي، وفضيلة الأستاذ/ مبارك مجذوب الشريفي، والشكر للأخ الأستاذ مجتبى حامد على كريم متابعته إجراءات طباعة ونشر الكتاب.

كما لا يفوت المؤلف أن يقرّ بفضل الكثير من المواقع والمنتديات الإلكترونية المهتمة بالشأن السوداني، فقد مثلت ساحات حوارها، ومشاركات روادها، ومناقشات أعضائها مصدراً مهماً ومثرياً للعديد من الأفكار التي تناولها خلال هذا المخطوط، وكانت دالة له على العديد من الكتب والمراجع والمصادر القيمة، التي استفاد منها في تأطير وبلورة كثير من أفكاره وصياغتها، هذا فضلاً عن تزويدها له بعدد من الصور النادرة التي زينت هذا المخطوط. ولابد من الإشارة إلى ذلك مع الاعتراف بحقوقهم الأدبية، التي صعب على الباحث تثبيتها خصوصاً فيما يخص الصور، نأمل منهم العفو والسماح. ويخص منهم موقعي سوادنيزأون لاين وسودانايل، فلهم كامل التقدير وكل الشكر.

وفي الختام يزجي المؤلف جزيل العرفان وغاية الامتنان للعلامة البروفيسور/عمر هارون الخليفة، وفضيلة البروفيسور/ عبد الرحمن عثمان عبد المجيد، اللذين رعيا هذا المؤلف مذ كان بذرة حتى استوى على سوقه، فقد أفادا صاحبه بكثير من المعلومات وزوداه بالوفير من الحقائق، وقدما له العديد من التوجيهات التي كان لها كبير الفضل في تجويد العمل ووضعه في مساره الصحيح، فلهما بداءً وختاماً كل الشكر والتقدير على ما قدماه له خلال هذا العمل، وفي غيره من إنتاج يخص المؤلف، هذا فضلاً عن دعمهما المعنوي المستمر ورهانهما على مسيرة المؤلف مذ كان متلقياً للعلم على يديهما متدرجاً في صفوفهما الدراسية.

والشكر لله من قبل ومن بعد

مقدمة الكتاب

تبلورت فكرة هذه الأطروحة من خلال مشاركة المؤلّف في ندوة بعنوان "الشخصية السودانية هل هي الشخصية المبتغاة؟"، والتي نظّمها مركز دراسات المرأة بقاعة الشارقة بالخرطوم وذلك في العام ٢٠٠٦م، وقد كان للمؤلّف شرف إدارتها، ثم أخذت الفكرة في الإلحاح من خلال مشاركة المؤلف أيضاً في برنامج إذاعي بالإذاعة السودانية، من إعداد وتقديم الدكتور عوض إبراهيم عوض تناول الشخصية السودانية سلبياتها وإيجابياتها، ثم شرع المؤلف في تنظيم الأفكار الواردة ضمن الفعاليتين أعلاه في كتابة فصل عن الشخصية السودانية مكمّلاً لكتاب عن الشخصية يكون مقرراً لطلاب جامعة السودان المفتوحة، وذلك استجابة لدعوة البروفيسور/ عبد الباقي دفع الله نائب عميد كلية الآداب بجامعة الخرطوم آنذاك، ونائب عميد الشئون العلمية حالياً، بمشاركة البروفيسور رقيّة السيّد أستاذة علم النفس بجامعة الخرطوم. وتكثفت الفكرة إبّان مشاركة المؤلف في دورة تدريبية أقامها معهد البحوث والدراسات الإستراتيجية بجامعة أم درمان الإسلامية في أغسطس ٢٠٠٨م، وقد كان ذلك حينما قام بالاقتراح على الأستاذ الدكتور محمد حسين سليمان الرائد المؤسس للمعهد، أن يتم تضمين تصوّر مناهج ومقررات الدراسات العليا في الدراسات الإستراتيجية مادةً تتناول التخطيط الإستراتيجي على ضوء خصائص الشخصية القومية السودانية، تهدف إلى تحديد هذه الخصائص ثم التخطيط استراتيجياً لتعزيز المرغوب منها وتعديل أو إزالة غير المرغوب لتتسق مع مشروع السودان الإستراتيجي الشامل، ومن ثم تولّى المؤلف إعداد هذا المقرر وفق تلك الرؤية. ومن خلال كل هذه المناسبات المختلفة، اكتملت فكرة هذا الكتاب، كما تبلورت بصورة أعمق إبان هجرة المؤلف إلى المملكة العربية السعودية للعمل بجامعة تبوك لتدريس المواد التربوية، حيث أتيح له النظر من الخارج للشخصية السودانية، ودراستها خارج إطارها الجغرافي، حيث تتجلى خصائصها وتظهر في صورتها النقية، خصوصاً عند مقارنتها بالقوميات والجنسيات الأخرى التي تعج بها المملكة العربية السعودية، فالأشياء تظهر بأضدادها وتتبلور عند المقارنة مع الشبيهات.

ومن جانب آخر فإن المؤلف قد استشعر الحاجة لهذا المؤلف نظر لظروف السودان التاريخية والراهنة. فالسودان بلداً نامياً يتميّز باتساع الرقعة الجغرافية والتعدّد الشائك إثنياً وثقافياً، ومن حيث الجغرافيا السكانية والطبيعية، الأمر الذي يجعل الحاجة ملحة لدراسة متعمّقة للشخصية القومية الخاصة به، خصوصاً أن المشهد السوداني اليوم يشير إلى أن هذا البلد ما زال يترنح في طريق الاستقرار السياسي، وأنه في مرحلة ما قبل الانصهار الكامل، فمظاهر الاستقطاب الثقافي، والاستعلاء العرقي، والمواجهات العسكرية، والصراعات السلمية والدامية تؤكد أن مشروع الصياغة القومية ما زال مستمراً، مما يوجب على الجميع العمل على إنجازه، ويلزم الدارسين بأن يجهدوا في اكتشاف القواسم المشتركة بين الناس لتحديد مدي التقارب والتباعد بينهم، ومعرفة ما توصّلت إليه الجهود الوطنية والظروف البيئية منذ فجر تاريخنا في رسم وخلق ملامح الشخصية السودانية المميزة، بكل ما يتضمّنه هذا التاريخ من مزايا وعيوب، صراع وحوار، حضور وغياب، نواتج وأسباب، حاضر واحتمالات مآل. وينبغي تحديد مدي نجاح هذه الجهود في توسيع وتجذّير هذه المشتركات كمّاً ونوعاً؛ رأسياً وأفقياً على مستوى الأفراد والجماعات، أو المشتركات والقواسم. إذن المسار الصحيح لهذه الدراسات يجب أن يبدأ من هذه النقطة وليس غيرها، بمعني إتباع منهجية البحوث الوصفية التي تعمل على وصف الواقع كما هو، وصفاً علمياً توظّف فيه أدوات البحث الوصفي بموضوعية وحياد، فالتشخيص يمثّل الخطوة التي تسبق أي معالجة لاحقة تتمثّل في التعديل الموجَّه لعيوب الشخصية السودانية، يوازيه تدعيم لمزاياها وتكريس لإيجابياتها.

إن الاعتراف والتحديد يمثّل لكل مكونات الشخصية السودانية المدخل التأسيسي للنهضة والبناء، ويجب ألا تنقطع المساعي والدراسات والإمعان الفكري الرامي إلى توحيد الهوية، وتحديد الخصائص، وتعريف المكوّنات لهذا الكيان الماثل. ولعل هذه الدراسة الحالية تأتي سيراً في هذا الاتجاه، وتمثّل في وجهة نظر صاحبها امتداداً للعديد من المحاولات التي سعت لتشريح الشخصية السودانية، وتحديد وتبيان خصائصها الفريدة والمميزة، وعملت على تحديد مكوناتها، وعملت على تقصّي أثر تلك المكونات عليها. وكذلك هي ليست الدراسة الأولى التي عملت على تحديد الهوية السودانية، فهذا مبحث دار حوله جدل كثيف وعميق وممتدّ، بل وصل إلى حدّ تشكّله

في صورة مدارس فكرية وأدبية تباينت في رؤاها كما سبق الإشارة لذلك، ولكن الدراسة الحالية قامت على ما توصل إليه الآخرون، ولكن ما أضافته في نظري هو سعيها إلى إسناد الكثير من الخصائص إلى مصادرها الثقافية، من خلال إثارة النقاش باتجاه تأصيل تلك الخصائص، كما أنها حاولت أن تستجلي تلك الخصائص في إطار الكيان العام للشخصية، وهي تسعي بالتأسيس على ذلك إلى توجيه دفة النقاش بالبحث في وعن عناصر وكيفيات التفاعل بين تلك المصادر المكونة، وتعمل على تحديد الناتج من ذلك ودوره في المشهد التاريخي الراهن، وهي تمثّل في نظري دفعاً باتجاه تمييز الشخصية السودانية والتأكيد على تفردها. وهي – أي هذه الدراسة – تدعم البحث التمييزي للشخصية السودانية، بتشريحها والبحث في أصولها وملامحها. كما أنها بالإضافة إلى ذلك تناقش مسألة هوية الشخصية السودانية، نظراً إلى "أن إشكالية هوية السودان من حيث عروبته أو أفريقيته كانت ولا زالت هي القضية الشاغلة بصورة مباشرة للطبقة المثقفة، وبصورة أخرى غير مباشرة للقطاعات العامة للشعب السوداني. ونستطيع أن نقول بحق، إن قضية الهوية هي مأزق الفكر الاجتماعي– السياسي السوداني طوال عقود هذا القرن. والآن تشغل هذه القضية كافة جنبات المسرح السياسي السوداني، خاصة مع اشتداد حدّة الصراع حول السلطة إلى درجة الحرب الأهلية (هاشم، ١٩٩٩). وعلى هذا فإن هذه الدراسة وباستهدافها لكل ذلك، وباتخاذها هذا السبيل، تكتسب في نظر صاحبها قدراً من الأهمية والقيمة.

وقد أعدّ المؤلف هذا الكتاب في أربعة فصول، أشتمل الأول منها على خلفية تناولت الشخصية الفردية بوصفها الوحدة التي تتكوّن منها الشخصية القومية، وقد ضمّن ذلك بعد التمهيد له: تعريفات الشخصية، والمحددات التي تسهم في تشكيلها وصياغتها، ثم استعراضاً مختصراً للأطروحات والرؤى النظرية للمدارس النفسية التي قدمت تفسيراً وفهماً لها، إضافة إلى التوزيع الطبيعي للسمات والخصائص الإنسانية.

ثم جاء الفصل الثاني متناولاً الشخصية القومية بصورة عامة، وقد اشتمل على النقاط التي تؤكد أهمية دراستها، والمسارات المنهجية والموجهات العامة لتلك الدراسة، ومن ثم مفهومها. ثم الفروق بين مفهومها والمفاهيم والمصطلحات الأخرى المشابهة، وتناول محدداتها، كما احتوى شرحاً لمفهوم الثقافة القومية السائدة، والخلفيات التاريخية لدراسات الشخصية والثقافة، نظراً لعمق التفاعلات بين الثقافات

المكوّنة لثقافة الشخصية محل الدراسة، وقصد المؤلف تناول الشخصية الفردية والقومية، ليساعد القارئ على تفهّم بعض الأفكار التي تضمّنها الكتاب في المحور المخصص للشخصية السودانية.

وجاء الفصل الثالث مخصصاً للشخصية السودانية، حيث وردت فيه محاولةً لتحديد ماهيتها من خلال تفكيك وتتبّع أبعادها الإثنية ومكوناتها الثقافية، ثم البحث في التفاعل البيني لتلك المكونات، باعتبار أن الشخصية السودانية وبوصفها ظاهرة نفسية تستوجب دراستها عدم النظر إليها من خلال عوامل منفصلة ومعزولة عن بعضها؛ فهي نتاج لتفاعل العديد من العوامل على مرّ التاريخ والأحداث. وقد أورد الكاتب في ذلك الصدد تأطيراً نظرياً أصيلاً لبعض المفاهيم المساعدة على فهمها ووصفها، وهي تنظيرات مثّلت في نظره المفاتيح والمداخل التفسيرية لهذه الشخصية. حيث أن من أبرز مهام وأهداف الدراسات النفسية أن تحدّد وتضع يدها على الأسباب والعوامل المفسرة للظواهر. وقد أورد المؤلف من تلك المفاهيم، مفهوم ظاهرة الإلباس المريح، وقد سعى لإيجاد تعريف جامع لهذا المنظور، وحرص على توضيح أصالته من خلال إجراء مقاربات مع مفاهيم مشابه، ثم قام بإسقاط هذا المفهوم على بعض من السلوكيات الشائعة في الممارسة الحياتية اليومية للشخصية السودانية. كما تناول أيضاً ظاهرة الطور الانتقالي على خلفية تناوله لظاهرة البدوحضرية كأساس لتقديم هذا المفهوم. ثم انطلق الكاتب في ضوء هذه المفاهيم النظرية إلى رصد بعض الخصائص والسمات المميزة الشائعة للشخصية السودانية، ومحاولة تنظيمها لتضاف إلى ما سبق رصده في المباحث السابقة، كما حاول الكاتب في هذا المبحث تأصيل مجموعات أخرى من السمات وتصنيفها تحت مصادرها، حيث خصص لها مباحثاً منفردة نظراً إلى خصوصيتها وقيمتها الكبرى في تفسير العديد من السمات، مثل السمات التي مصدرها المجتمع التقليدي القبلي الرعوي، والسمات التي تعود إلى تجذّر الروح الصوفية، وسمات مردها للطبيعة المعطاءة، ثم تناول في خاتمة هذا الفصل مفهوم الهدر الشخصي والوطني وأسبابه وتجلياته في الشخصية السودانية.

وأخير ومن خلال الفصل الرابع الذي حمل عنوان الشخصية السودانية في عيون الغير، قام المؤلف باستعراض بعض خصائص الشخصية السودانية من منظور خارجي،وقد تم فيه عرض بعض الكتابات المنشورة لكتاب من المملكة العربية

السعودية باعتبار أنها الدولة الأكثر احتكاكا بنماذج الشخصية السودانية المختلفة تاريخياً، كما عرض وجهة نظرة للسير البريطاني ريتشارد لوس على خلفية التاريخ الاستعماري الذي أتاح لكثير من البريطانيين التعامل مع الشخصية السودانية، وبالتالي معرفتها عن قرب، بالإضافة إلى إفادة صحفي مصري احتك بالشخصية السودانية قرابة ثلاثين عاماً وقد تم تخصيص إفادة مصرية باعتبار العلاقات التاريخية بين البلدين.

فهرست الموضوعات

الفصل الأول
الشخصية القومية

تمهيد:

يمثّل البحث في مجال الشخصية القومية ميداناً من الميادين العلمية التي تتقاطع فيها الكثير من التخصصات، فهو من الموضوعات التي تحظى باهتمام علم النفس وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا والعلوم السياسية والعسكرية والتربوية و.. و.. آلخ، وعليه فإنه يحتلّ بوجه عام مكاناً رفيعاً من حيث الأهمية العلمية، باعتباره خارطة طريق للنهضة الإنسانية، وهو مفتاح للتقدّم والنماء، كما أنه مدخل لتأسيس البنية الاجتماعية المتماسكة التي يقوم عليها البناء الوطني الناهض. وعلى هذا فإنه يجب أن يُولى الكثير من الاهتمام خصوصاً في مجتمعاتنا العربية والإسلامية، فالبحث في سيكولوجية الشعوب مجال جدير بالدراسة، وحقيق بالعمل البحثي المتعمّق في إطار الدراسات البينية التي تتناول الظواهر من مداخل علمية عديدة، فسيكولوجيا الشعوب مبحث تتشعّب ارتباطاته بتشعّب مناحي الحياة ونشاطاتها المختلفة، ورغم أن هذا التشعّب يكسبها أهمية. إلا أنه من جانب آخر يجعل من العسير اجتراح نظريات يتم التوصّل من خلالها إلى مفاهيم عامة وقواعد معرفية تساعد على فهمها وتفسير سلوكياتها. لذا فإن علم الشخصية القومية يحرص على تحقيق ذلك الهدف من خلال الاستفادة من كل العلوم باختلاف أدواتها المعرفية واتجاهاتها وطبيعة صلتها بالسلوك الإنساني.

وتعد دراسة الشخصية القومية نوع من الدراسات الأنثروبولوجيا السيكولوجية، والتي كما يراها فرانسيس (Frances,١٩٦١) تتعامل مع الأفكار الشعورية أو اللاشعورية التي يتشارك فيها معظم الأفراد في مجتمع معيّن، باعتبار أن تلك الأفكار قد تتحكّم في تصرفات الأفراد مجتمعين وفي سلوكهم الجماعي. ذلك السلوك الذي يُعرّف بسيكولوجية الجماعة Group Psychology أو سيكولوجية الحشد Mob Psychology أو العقل الجمعي Collective consciousness ، وهي مصطلحات تقابل في دلالتها علم النفس الفردي. وقد يمتدّ هذا السلوك الجماعي ليشمل أفراداً كثيرين يخضعون لنمط خاص من حياة الجماعة، ويصدر من خصائص محددة ومشتركة تميّز أعضاء هذه الجماعة مثل القلق أو العدوان، أو المسالمة أو الطموح، وهو ما يطلق عليه الشخصية القومية (الغامري، ١٩٨٩).

من ناحية أخرى يرى أيرفن هالسول (Irvine Halsol,١٩٥٣) المذكور في (غامري، ١٩٨٩) أن علم الثقافة والشخصية يمثل نقطة التقاء بين الأنثروبولوجيا وعلم النفس، والذي بدأ الاهتمام بدراسته بعد أن نشر إدوارد سابير Edward Sapir مقالة في مجلة علم النفس الاجتماعي بعنوان "ظهور مفهوم الشخصية في دراسة الثقافات"، وذلك في العام ١٩٣٤م. ليصادف معالجة سليجمان Seligman نفس الموضوع في انجلترا من خلال مقال نشره بمناسبة تعيينه رئيساً للمعهد الملكي الأنثروبولوجي، حيث يدور مقاله حول العلاقة بين الأنثربولوجيا وعلم النفس. كما تناول ليفي ستراوس Levi Strauss هذا الموضوع في المقدّمة التي صدّر بها مقالات "مارسيل موسى".



روث بيدكت (١٨٨٧ - ١٩٤٨م)

وكانت تلك هي بدايات الاتجاه النفسي في دراسة الأنثروبولوجيا، وبدايات ظهور الأنثروبولوجيا النفسية. وعلى الرغم من وجاهة هذا الاتجاه إلا أن في هذه المرحلة قوبل بنقد كثيف من قبل العديد من علماء الأنثروبولوجي. ولكنه لاحقاً في الثلاثينات والأربعينات من القرن العشرين وجد فرصة طيبة للازدهار، بسبب انتشار نظريات التحليل النفسي ودراسات الشخصية بصفة خاصة. حيث استعان بعض الأنثروبولوجيين بالمفاهيم التي قدمتها مدرسة التحليل النفسي حول تحليل العلاقات القائمة بين الثقافة والفرد، وتأثير كل منهما على الآخر. وربما كان من أهم الموضوعات التي ركّز عليها الأنثروبولوجيون النفسانيون هي دراسة التميّز بين الجماعات والثقافات تبعاً للخصائص النفسية السائدة فيها. وقد ظهر نتيجة لذلك عدد من الدراسات التي عالجت موضوع الطابع القومي، بوصفه يهدف إلى تحليل وتفسير المقوّمات النفسية الرئيسية التي يتميّز بها شعب دون آخر أو ثقافة دون أخرى. وقد وجد هذا النوع من الدراسات حظاً وافراً من الاهتمام والازدهار، نظراً لارتباطها بالدعاية وأحداث الحرب العالمية الثانية. كما ظهرت عدة مؤلفات عن الشعوب المشتركة في الحرب، خاصة اليابان، ولم يقتصر الأمر على الدراسات النظرية، وإنما شمل أيضاً إمكانية توظيف المادة الأنثروبولوجية لأغراض عملية تخدم العمليات الحربية. ولعل من أهم الدراسات التطبيقية في هذا المجال دراسة روث

بيدكت (١٨٨٧- ١٩٤٨م، Ruth Benedict) للثقافة والشخصية اليابانية والتي نشرتها عام ١٩٤٦م، بعنوان "زهرة الكريزنتم والسيف"، وقد كان لهذه الدراسة دور كبير في استسلام اليابانيين في الحرب العالمية (فهيم، ١٩٨٦). ودراسة دوركايم (Durkheim, ١٩٥٨) عن العقل الجماعي بما يعنيه من نسق للتصورات والمشاعر والذكريات والأمزجة المتشابهة التي تتجلّى في سلوكيات الأفراد على مختلف الجوانب. وقد تزامن مع هذه التطورات البحثية ظهور مدرسة ثقافة نفسية قوية في الولايات المتحدة، من روّادها كلايد وكلوكهون (C.Kluchohn)، ومرجريت ميد (١٩٠١- ١٩٧٨ Margaret Mead،) ، كذلك اشتراك بعض علماء النفس مع الأنثروبولوجيين في إجراء دراسات وتحليلات مشتركة، مثل دراسات أبرام كاردنر(١٨٩١. A. Kardner,١٩٨١)، حيث اشترك مع الباحث الأمريكي رالف لينتون (١٨٩٣- ١٩٥٣م، Ralph Linton)، خلال الثلاثينات في طرح مفهوم بناء الشخصية الأساسي، الذي يشير إلى مجموعة من الخصائص السيكولوجية والسلوكية التي تبدو أنها تتطابق مع كل النظم والعناصر والسمات التي تؤلّف أيّة ثقافة (فهيم، ١٩٨٦). وغير أولئك كان هناك كثير من العلماء الذين نالت دراسات الأنثروبولوجيا النفسية باهتمامهم وحظيت بجهودهم، فأسسوا لهذا العلم، وفتحوا فيه مجالات واسعة لدراسات نظرية وتطبيقية شكلت فتحاً علمياً جديداً.

وعلى كل حال، فإن موضوع دراسة الشخصية القومية يعد من الموضوعات ذات القيمة الكبرى لدى العديد من المجالات المعنية بالسلوك الإنساني، وتمثّل دراستها مجالاً خصباً لفهم سيكولوجيا الشعوب، وبالتالي تحديد إستراتيجيات التعامل حسب منطلقات معها، فالشخصية القومية أو الشخصية الوطنية أو ما تسمى باللغة الإنجليزية National character هي من القضايا الجدلية التي ظلت موضوعاً هاماً لدى العديد من التخصصات العلمية التي تتقاطع في دراساتها مع علم النفس الاجتماعي. ففي مجال علم النفس الاجتماعي نالت محلاً صدارياً في الدراسات النفسية، على الرغم من أنها من مجالاته العلمية حديثة النشأة، وذلك نظراً إلى أنها تحدّد المجال الذي تتحرك فيه الشخصية الفردية وتتأثر به، وتؤثر فيه. لذا فقد أصبحت دراسة الطابع المشترك لدي المجموعات البشرية مبحثاً من أهم المباحث في مجال علم النفس الاجتماعي المعاصر، ومحوراً أساسياً في التناول العلمي للشخصية.

ونلمح هذا الاهتمام في عراقة البحث عن تلك المشتركات، وفي تعدد المصطلحات التي أتخذت للتعبير عنها، ففي بعض الدراسات يصطلح عليها بالشخصية القومية، وفي أخرى الشخصية الوطنية، وفي غيرها الطابع القومي للشخصية، والشخصية المشتركة، والهوية القومية وغير ذلك من مصطلحات تمايزت لاحقاً بفعل البحث المتعمق والاهتمام الكثيف. ومن ناحية أخرى ظهرت أيضاً رؤي متباينة في تحديد المفهوم نفسه بمثلما ما حدث في تسمية المصطلح، تبايناً تصاعد منذ نشوء الجدل التاريخي المتعلق بأثر البيئة في توحيد خصائص أفراد الشعب الواحد.

وقد وجدت دراسات الشخصية حظاً وافراً من الاهتمام لدى العديد من الأمم الناهضة، وذلك من منطلق جذرية أسئلة الهوية والقومية، ودورها في تأسيس النهضة والتماسك الوطني لأي كيان سياسي. وللدلالة على ذلك وفرة هذا الاهتمام، نورد أنه قد قام بعض العلماء بحصر عدد البحوث التي أجريت لدراسة الشخصية القومية لتجمعات بشرية معينة، فبلغ عددها أربعمائة واثنين وخمسين بحثاً تناولت ثلاثة وخمسين تجمعاً بشرياً. وبتفريغ نصيب كل تجمع بشري من تلك البحوث، اتضح أن التجمعات الخمسة التي حظيت بالقدر الأكبر من تلك البحوث كانت على الوجه التالي: اليابان أجريت فيها أربعة وخمسون بحثاً، والولايات المتحدة فاثنان وخمسون بحثاً، ألمانيا فاثنان وأربعون بحثاً، الصين سبعة وثلاثون بحثاً، أما روسيا فثمانية وعشرون بحثاً.

إن البحث في مجال الهوية القومية بات من البحوث المؤرقة في زمان العولمة، نظراً إلى أن العولمة في نظر الكثيرين ما هي إلا غولاً يتهدد كل الثقافات بالالتهام، غول لا يعترف بالحدود السياسية، ولا تقف في وجهه موانع الضوابط الجمركية، ولا الإجراءات المحلية، غول تحركه ماكينة ضخمة لا تهدأ ولا تتثاءب، الأمر الذي جعل الكل في حاله هلع من مواجهتها، بل لقد باتت أزمة الهوية تلازم كل المجتمعات الإنسانية وتصيبها بالأرق والحيرة. وقد عبّر عن شمول هذه المشاعر واتساعها وعمقها؛ المفكّر المعروف صمويل هينتنجتون، وهو كما معروف من منظري العولمة وفلاسفتها والمذكور في (محمد الحسن، ٢٠٠٩) حيث يرى أن الجدل حول الهوية القومية هو صفة ملازمة لهذا العصر، ففي أي مكان وزمان يتسآءل الناس ماذا لديهم في العموم، وما الذي يميّزهم عن الآخرين. ويقول الناس دائماً من نحن؟

وإلى أين ننتمي؟، فاليابانيون يتسآءلون إن كان موقعهم وثقافتهم وتاريخهم تجعلهم آسيويين أو ثروتهم وديمقراطيتهم وتطوّرهم تجعلهم غربيين، وإيران أقرّت بأنها "أمة تبحث عن هوية"، كذلك جنوب أفريقيا متطوّرة في مسيرة البحث عن هوية، والصين منشغلة بسؤال "الهوية القومية"، بينما تايوان تجدُ في إذابة وإعادة بناء الهوية القومية، وسوريا والبرازيل قيل عنهم أنهم يواجهون "أزمة هوية"، وفي كندا "أزمة هوية مستمرة"، كذلك تعاني الدنمارك "مشكلة هوية حادة"، والجزائر تواجه مشكلة هوية محطّمة، كذلك تركيا لديها " أزمة هوية متفردة " تقود إلى جدال ساخن حول "الهوية القومية"، وفي روسيا "أزمة هوية عميقة". وتضيف ناهد محمد الحسن (٢٠٠٩) في ذات الاتجاه شارحة أن هذا يعني إن التطوّرات التي حدثت وتحدث في العالم باتجاه القرية الكونية هي التي جعلت الإجابة عن هذا السؤال حتمية". إذ تعاني الذات بظهور مجتمع "النحن" في مقابل مجتمع (الهم) من خطر التلاشي في ظل العولمة. ولكن هل تنسحب هذه الأزمة سؤال الهوية المُلح على السودانيين؟، وهذا الأرق والجدل الهويوي المفضي إلى النزاعات المسلحة؛ يعود إلى العولمة أم إن هناك أسباب هي أعمق وأسبق ؟.

ولقد انكبّ العلماء على دراسة الشخصية القومية بطرق عديدة ومختلفة، فكثير منهم أكّد وجود سمات مشتركة بين البشر باختلافهم وتفرّدهم، وردّها إلى الاشتراك في البيئة سواء كانت بيئة اجتماعية ثقافية أو بيئة مادية حيوية. فالبيئة في نظرهم لا تؤثّر فقط في سلوك الإنسان، وإنما تؤثّر في نمّوه وتكوينه وبنائه وشخصيته وصحته الجسمية والعقلية والنفسية ومدى إصابته بالمرض أو تمتعه بالصحة والعافية. وتؤثّر كذلك في اتجاهات الإنسان وميوله وأفكاره وآرائه ومعتقداته، وفي سمات شخصيته. فالإنسان في حالة سعي دائم إلى استغلال موارد بيئته بطريقة أو بأخرى، لإشباع حاجاته الأساسية والثانوية بواسطة الوسائل البدائية أو المستحدثة، وهو في هذا المسعى يعيش مع البيئة صراعاً تفاعلياً يتصف بالديمومة والاحتدام، الأمر الذي يفرز بالضرورة تأثيرات وعلاقات متبادلة بين الطرفين، لذا فقد انشغل العديد من العلماء بهذه القضية التي أطلقوا عليها "العلاقة الإنسانية - البيئية". وقد تعدّدت النظريات التي تحدد أنواع تلك العلاقات المتغايرة بين الإنسان والبيئة، وقد شغلت تفكير العلماء منذ وقت طويل وانقسموا حولها إلى رؤى مختلفة.

إن للعلاقة الجدلية بين الإنسان والبيئة، ودورها في توحيد بعض خصائص الشخصية أصلاً عميقاً في التاريخ العلمي، حيث يؤكد العديد من العلماء أهمية دور البيئة في تحديد السلوك المشترك بين الأفراد فيما يعرف بالحتمية البيئية (Determinism)، والبيئة التي يعنونها هي جامع البيئة الاجتماعية والمادية على حد السواء، ويقرّ أصحاب هذا الاتجاه أن الإنسان يخضع للبيئة بكل ما فيه، فهي التي تسيطر عليه وليس العكس كما يتردد ويشاع، فهي بما فيها من مناخ معيّن، وغطاء نباتي، وحياة حيوانية تؤثر على الإنسان من مختلف الجوانب، ومثال على ذلك: تأثيرها على عظامه، فالفرد الذي يعيش في بيئة جبلية يكون تأثيرها بالإيجاب على تقوية عضلات الأرجل، أما إذا كانت بحرية فهي تقوي عضلات اليدين. وقد أدى هذا التأثير المتباين إلى الاختلاف الواضح بين الشعوب، وهو ما استرعى انتباه الفلاسفة منذ القدم حتى ظهور نظرية الحتمية كتفسير لهذا التباين. وفي مقابل هذا الاعتقاد هناك توجهات أخرى بشأن هذه العلاقة تعتقد أحادية التأثير. ومهما يكن من أمر فإن هذه الرؤى قد انبثقت جراء السعي في سبيل فهم الشخصية المشتركة وتحديد أسبابها وعوامل تشكيلها.

أولاً: أهمية دراسة الشخصية القومية:

يعدّ موضوع الشخصية والطابع القومي من الموضوعات المهمة والجديرة باهتمام العلماء والباحثين، وعلى الرغم من إدراكهم لأهميته إلا أنه يلاحظ القلة النسبية للبحوث العلمية بشأنه، وربما مرجع ذلك إلى عدة أسباب تجعل الباحثين يعزفون عن البحث فيها، أهمها:

- حساسية مثل هذه البحوث والدراسات، نظراً إلى اشتمالها على شيء من التهديد لصورة الذات المثالية التي رسمتها الشعوب لنفسها، وبالتالي فإن إظهار نتائج تبيّن الجوانب السلبية أمر مخيف ومقلق لا تتقبّله، وقد تقابله بردة فعل قوية وسالبة.
- الصعوبة النسبية لهذا النوع من الدراسات وتكلفتها العالية، ولدخولها في حيّز العديد من العلوم مما يجعل من أمر دراساتها متسم بشيء من التعقيد والتشابك.

وبالاستناد على كل ما تقدم، فأن أهمية دراسة الشخصية القومية من الأمور ذات الأهمية البالغة، وذلك نظراً إلى الجوانب التالية:

- إن الدراسة العلمية للشخصية القومية تمثّل أسلوباً موثوقاً به، يتبّع الأسس العلمية في التوصل إلى الحقائق الواقعية للشخصية القومية، وبذلك يمكّن من بناء الإستراتيجيات العلمية المختلفة في التعامل معها، بعيداً عن التصوّرات الإعلامية المبنية على الصور المثالية المحتشدة بدوافع تقوية الانتماء، والبناء الوطني، وتعبئة الجماهير، وسوقهم للاندماج فيها، بناءً على نزعة الإنسان نحو الانتماء، باعتبار أن من أقوي العوامل التي تزيد توحّد الفرد بجماعته المرجعية مدي إدراكه للمكانة العالية التي حققتها، ومدي ما تتمتع به من تمّيز وفضائل.
- إن دراسة الشخصية القومية تعتبر من الأهداف الأصيلة لعلم النفس، فهو يسعى إلى تفسير وفهم وضبط السلوك والتنبؤ به. ففهم الشخصية القومية وتفسير سلوكها وضبطه والتحكم فيه والتنبوء به يفيد بصورة كبيرة في العديد من التطبيقات في مجالات الحياة كافة، مثل المجالات الاجتماعية والتربوية والسياسية وغيرها. وفي هذا الصدد يرى توما خوري (١٩٩٦) في معرض حديثه عن القومية العربية إن فهم الذات القومية هو طريقٌ للنهوض، وأن تقدّم المجتمع العربي ونهوضه من كبوته، لا يتم إلا بالمعرفة الذاتية، والتي تمثل في نظره شرط أساسي للتغيير الذاتي للفرد كما في المجتمع. ويوصي بضرورة ألا تكون هذه المعرفة مجرد معرفة نقدية قادرة على اختراق الفكر السائد والنفاذ إلى قلب القاعدة الحضارية التي ينطلق منها سلوكنا الحضاري، وينبع منها فكرنا وقيمنا الاجتماعية، بل يجب أن تشتمل على الوعي النقدي الصحيح القائم على كشف الواقع وإظهار قاعدته الحضارية، ويرى أنه لا يمكن تغيير الواقع إلا بكشف النقاب عن حقيقته. وكذلك يؤكد عبد الوهاب كامل (١٩٩٨) أن دراسة الطابع القومي بلا شك تيسّر فرصة إعادة بناء الفرد والمجتمع والتخطيط والإصلاح الاجتماعي".

- إن الدراسة العلمية للشخصية القومية تقود إلى فهم المشترك من الخصائص والسمات بين الأفراد المنتمين إلى مجموعة واحدة، وبالتالي إلى بلورة شخصية قومية واضحة المكونات والخصائص، مكونة بذلك إطاراً مرجعياً للأفراد يحدّد سلوكهم العام والخاص، ليكون ضماناً للتوحد القومي والانصهار في بوتقة قومية متسقة، تشعر الفرد بهويته وتحول بينه وبين الانصهار السلبي في إطار القوميات الأخرى.
- الدراسة العلمية للشخصية القومية تمثّل المدخل التأسيسي لفهم سيكولوجية أي شعب من الشعوب، وتعطي بوصلة معرفية للتعامل مع أفراده من خلال صياغة تنبؤات راجحة لسلوكه وردود أفعاله، وهي بذلك تؤدي إلى توفير الوقت والجهد، وتقليل نسبة الخطأ مما يفيد في فهم وتدعيم وتسهيل العلاقات الشخصية والإدارية والدولية والدبلوماسية، وتدعيماً لذلك يورد أسامة النور (٢٠٠١) لليبوك هونتر (Lebook Hunter) بشأن الترتيبات التي قام بها الاستعمار الإنجليزي لتسهيل مهمة حكم المستعمرات قوله الذي تضمن:" لقد قمنا بدراسة شعوب الأراضي المنخفضة بشكل لم يقم به أي منتصر، وبشكل لم تدرس أو تفهم فيه قبيلة خاضعة للسيطرة مثله، فنحن نعرف تاريخهم وحاجاتهم وعاداتهم ونقاط ضعفهم، بل وأحكامهم المسبقة، وهذه المعرفة الخاصة قد أتاحت لنا توفير قاعدة للإرشادات السياسية التي يمكن ترجمتها بالحذر الإداري والإصلاح اللازم في حينه".

ثانياً: المسارات المنهجية لدراسة الشخصية القومية:

لقد عُولج الطابع القومي من مناظير ومنطلقات مختلفة، فاهتم بعضهم بالطابع القومي بمعني السمات والخصائص المميزة للشعوب، أو الطابع الكلي بطريقة الدراسة الكلية، واهتم آخرون بالتفصيلات. وهكذا بحث الموضوع على مستويين: مستوي الشعوب، والمستوي الثاني مستوى الجماعات الفرعية لكل شعب. ومع ذلك ظل الموضوع مثيراً للجدل والخلاف (كامل، ١٩٩٨). ومن صور تلك الاختلافات اتخاذ الباحثون في دراسة الشخصية القومية منهجين أساسيين هما:

- **المنهج الأول:** يرى أن الشخصية القومية تمثّل سمات مشتركة في الأفراد الذين يعيشون في وطن معين، بحيث يعد كل فرد منهم نموذجاً لهذه الشخصية، تنعكس تلك السمات على شخصيته الفردية، بحيث يقال أنها سمات الشخصية القومية. وفي هذه الحالة فإننا ندرس الطابع "الفردي" للشخصية القومية بوصفه عينة ممثلة للمجموع، ولعل هذه النظرة لا تنطبق على الواقع السوداني لأنها تفترض تجانساً عرقياً و ثقافياً بين مجموعاته السكانية.
- **المنهج الثاني:** يرى أنها يمكن أن تبحث باعتبارها شخصية معنوية، أي هي واحدة من تلك الكيانات الجماعية التي لا ترد إلى مجموع عناصرها، بل يكون لها شبه استقلال ذاتي قياساً بالأفراد الذين يؤلفونها. نلحظ في ذلك أن الاهتمام لا يتركّز على الأفراد، بل على ظواهر تتسم بطابع العمومية والديمومة النسبية. بحيث تظهر في ذلك الكيان المعنوي المسمى بالشخصية القومية، وفي هذه الحالة فإننا ندرس الطابع "القومي" للشخصية الفردية. ويرى المؤلف في دراسته للشخصية القومية السودانية ما يراه عبد الرحيم خبير (٢٠٠٧) بأن هذا المدخل المنهجي الثاني هو الأكثر ملائمة لدراسة موضوع الهوية القومية في السودان، لأنه يتركّز على ظواهر حضارية، تتسم بالعمومية، ومستمدة من تنوع ثقافي وثوابت حضارية حافظت على آصرة هذا القطر منذ أزمان موغلة في القدم، برغم كل التحديات والمصاعب التي حلت به.

ثالثاً: إضاءات في دراسة الشخصية القومية:

ومن المهم هنا أن نؤكّد على عدة نقاط تمثّل المحددات المنهجية لسير دراسات الشخصية القومية، حيث يجب أن يضعها باحثو هذا المجال في اعتبارهم، تجنباً لمخاطر الوقوع في التعميمات الساذجة، والتحيّزات المفرطة، والاتهامات الزائفة، ومن أهم تلك النقاط ما يلي:

- إن السمات التي تكّون الشخصية القومية ليس بالضرورة أن تتوفر في شخصية كل فرد من أفراد البلد أو القومية المحددة. وهذه الفرضية مبنية على أساس أن المتغيرات والأحداث الكبرى تؤثر في المجموعات وفي معظم

الأفراد، ولكن ليس بالضرورة أن تؤثر على كل فرد في المجتمع، وهذا ما تؤكده معظم الأدبيات العلمية في هذا الصدد.

- بالنظر إلى التعدد في المصطلحات والمفاهيم المستخدمة للدلالة على الشخصية القومية، والناتجة من محاولات المستمرة لفهم المجتمعات ككل ودراستها، والنابعة من إدراك الباحثين أن تحديد وفهم السلوك المشترك بين الأفراد يعطي قوة تفسيرية هائلة لمعرفة المجتمع، بما يتضمّنه من أحداث وقوى وأبعاد. فإن هذا التعدد يلزم الإشارة إلى أن المصطلح الشخصية القومية المستخدم في هذه الدراسة، لا يعني في جوهره أكثر من محاولة لتحديد ووصف لنمط الخصائص والسمات المشتركة والسائدة بين أفراد المجتمع السوداني، ويتضمن السعي لتفسيرها وفهمها في إطارها الثقافي المشترك. وعموماً وكما يشير سليمان عبد العظيم (٢٠٠٦) فإن هذه النوعية من الكتابات تندرج تحت ما يسمى بدراسات الشخصية القومية ومحاولة تنميطها، بحيث يمكن الحديث عما تتسم به شخصية أي شعب من سمات وخصائص عامة تميزها في النهاية عن غيرها من شخصيات الشعوب الأخرى. ورغم المخاطر المختلفة التي يمكن أن تنجم عن تلك المحاولة، فإنه لا يمكن للبحث إهمال هذا النوع من الدراسات، لما له من جوانب معرفية نقدية، تفيد في الوقوف على الملامح المختلفة للشخصية والتطوّرات التي تلحق بها عبر الزمن.
- على الرغم من إمكانية تحديد ملامح شخصية أي شعب ما والوقوف عليها، بدرجة تنتج تمييزاً بينها وبين غيرها من شخصيات الشعوب الأخرى، إلا أن تلك الصفات والخصائص محل التحديد ليست مطلقة وثابتة، بل مرتبطة بتغيّرات الجغرافيا من جانب وعواصف التاريخ من جانب آخر، ونتائج التفاعل بينهما من جانب ثالث. فالتغيّر من سنن الله الماضية في خلقه، والثبات تصوّر منافٍ لأبسط نواميس الحياة المتغيرة والمتجددة عبر الأزمان. عليه يمكن القول بأن خصائص الشخصية القومية تتسم بالثبات النسبي؛ بحيث أنها قابلة لأن تتغيّر بتغيّر الوقت، وبتعرّضها لعناصر التّغيير

المرتبطة بتأثيرات التاريخ والتحوّلات المجتمعية والسياسية، ولعل من أهم المتغيرات التي طرأت في العصر الحالي، وأدت إلى حدوث تغييرات عميقة في الشخصية القومية لمعظم الشعوب، متغير الاشتباك الكوني غير المسبوق بين الثقافات الخاصة بالشعوب والأمم الأخرى، فيما اصطلح عليه حديثاً بالعولمة أو عصر الانفتاح الفضائي والثورة الرقمية.

- يوجد فرق بين السمات العابرة الوافدة القابلة للتغيّر السريع، وبين السمات المتجذّرة الأصيلة التي يتطلّب تحوّلها تغيرات مجتمعية وتاريخية وحضارية كبرى تمس بالضرورة جذور مكونات الشخصية القومية. فلكل شعب من الشعوب أو أمة من الأمم بعض السمات القابلة للتغيّر بسهولة وفقاً لمستجدات التاريخ والسياسة والتفاعلات الاجتماعية، وهى أمور تتفق فيها كافة شعوب الأرض بدون تفرّد أو امتياز. فتغيّر أنماط الطعام والزى وسبل كسب العيش من الأشياء القابلة للتغيّر بسهولة، بغض النظر عن وجود طعام قومي أو زى قومي متعارف عليه أو مهن محددة متاحة. ولعل التغيّر السريع المرتبط بهذه المجموعة من السمات، يتأتى من كونها أقرب ما تكون للمعايشة اليومية، وتعلقها بمصالح البشر وتسيير شؤون حياتهم اليومية. وفي المقابل هناك مجموعة أخرى من السمات المتجذّرة في أعماق الشعوب وراسخة في بنائها النفسي والتاريخي. وهى نوع من السمات يحتاج فهمها وتحليلها وتغييرها إلى جهد كبير، وتكون في الغالب أكثر السمات ارتباطاً بالتراث التاريخي والشعبي والديني للشعوب، وكثراً منها ينتمي لأطر تاريخية ماضوية سحيقة، ويبلغ هذا النوع من السمات مستوىً من الرسوخ والخصوصية تجعل التخلي عنها يصيب المجتمع بهزات قيمية بنيوية عميقة، يمكن أن تؤدي إلى فقدانه لهويته وذاتيته، وتقوده إلى الاضطراب.
- ومن الجوانب الجديرة بالاعتبار مسألة الصعوبات الخاصة بالتعميم عند تحليل سمات وملامح الشعوب. فيجب عدم الأخذ بالسمات البارزة لو كانت من العابر الوافد السريع التحوّل، ووصفها خاصية مميزة، كما يجب عدم التكاسل في الامساك بالمتجذّر الأصيل البطيء التغيّر لو كان خافياً، فكثير من السمات الأصيلة التي لا تطفو على السطح يمكن أن تكون في موضع

المركزية في توجيه وتفسير العديد من السلوكيات. إن من الخطأ المنهجي تأطّير الشعوب والأمم ضمن السمات الأكثر بروزاً التي يسهل التعرف عليها، والخاضعة للأهواء السياسية وللقيود الأيديولوجية وللتنميطات البحثية والإعلامية المسبقة، على سبيل المثال تلك التعميمات البحثية التي أشارت إلى تفوق العرق الأبيض على الأسود في مستوى الذكاء، أو الصورة التي ترسمها آلة الإعلام البيضاء للثقافات السوداء في أفريقيا وغيرها. إن مخاطر التعميمات الخاصة بدراسات الشخصية القومية كبيرة للغاية، وخصوصاً بالنسبة للباحثين الذين لا ينتمون إلى الأطر التاريخية والاجتماعية واللغوية لشعب ما.

- واتصالاً بما سبق يجب التأني في إطلاق تعميمات لأي سمة من السمات على شعب ما، ويجب إعمال القواعد العلمية الموضوعية المتجردة من الأهواء والميول السياسية والتحيّزات العرقية والجهوية والطائفية، ويجب تأكيد النتائج من خلال مزيد من الدراسات. ويمثل هذا في عموميته قاعدة هامة من قواعد البحث العلمي الأصيل، إلا أنه تتعاظم ضرورة التقيّد به في مجال البحث في الشخصية القومية. فالانغماس في دراسة أي قومية يمنح الباحث مادة ثرية وغنية عن الممارسات الحياتية اليومية لتلك القومية عبر فترة زمنية طويلة، الأمر الذي يسمح له برؤية التناقضات المختلفة في سلوكياتها ما يوفر له فرصة قراءة الواقع وتفسيره بزوايا مختلفة تشتمل على مخاطر تحيّز بالغة. لذا وجب اعتماد منهاج البحث المحددة والتشدّد في قواعده، ضماناً للحصول على نتائج متحررة من التحيّز الإيحاء، بعيدة عن التأطير والتحديد المسبق لمسار تفكير وتوجهات القارىء. ولعل هذا ما قام به إدوارد وليام لين في كتابه "عادات المصريين المعاصرين وتقاليدهم"، حيث توسع في وصف المجتمع المصري وسلوكيات المصريين في القرن التاسع عشر، بشكل جمع بين الإيجابي والسلبي من جملة مشاهداته واحتكاكاته اليومية بالمصريين (عبد العظيم، ٢٠٠٦).
- وجوب الاحتياط والحذر من الوقوع في شباك التصوّر الذاتي للشعوب، والذي يتم الترويج له عبر وسائل الإعلام وآليات التنشئة الاجتماعية المختلفة،

فالدول تسعى جاهدة لصياغة صورة مثالية تعمل على ادماجها في مفهوم الذات القومي لتصبح ركيزة الهوية والانتماء الوطني. ذلك المفهوم الذي يتضمن تصوراً زائفاً بأفضلية للشعب على غيره بخصائصه ومميزاته وتاريخه. ويظهر ذلك التزييف بصورة جلية لدى حكومات دول العالم الثالث، فهي تكثف الجهود من أجل رسم تلك الصورة الزاهية تعويضاً للمواطن عن عدم حصوله على الاشباعات المادية الكافية، خصوصاً في حال مقارنة وضعه بالمجتمعات الأخرى. لذا فإن تلك الدول لا تجد بداً سوي أن تجنح نحو تكرّيس الصورة الأخلاقية المميزة ، وإدعاء احتكار شعبها للأفضلية في النواحي المعنوية، خصوصا أنها مجالات يمكن إدارة مغالطات وتزييفات عليها، وهو ما لا يمكن إجراؤه على المستوي المادي الظاهر للحكم العياني، والذي يحسه الفرد في حياته اليومية، ويجد من خلال طرق ووسائط الاتصال المختلفة الفرق مشاهداً بين ما لديه ولدى الآخرين، بل ويلمسه في حياته اليومية باستخداماته واستهلاكه الدائم لواردات العالم الأول المتسمة بالإبداعية والتفوّق.

- إن الدراسة العلمية للشخصية القومية وعلى الرغم من أهميتها، لم تحظ باهتمام يوازي هذه الأهمية. ومن الأسباب الهامة التي أدت لذلك كما أسلفنا الخوف من مصادمة الصورة الزائفة التي تكرّست عبر آليات المجتمع المختلفة، واتصفت بطاقة عالية على إشاعة الارتياح في نفوس العامة، ولذا فهي واحدة من حيل الدفاع عن النفس (Defense mechanisms) شائعة الاستخدام، وهي طرق غير سليمة يتّبعها الفرد أو المجتمع لتجنيب الذات الجمعية أو الفردية كل أشكال التهديد وتشويه الذات، ويسعى بواسطتها بصورة لا شعورية لتحقيق الشعور بالأمن وللاحتفاظ بصورة الذات زاهية دون خدش ولتجنب الصراع والإحساس بالفشل. وفي حالة استخدام الجماعة لهذه الحيل، فإنها تعتقد في صورة معينة للذات الجماعية، وتحارب وتكافح كفاحاً لا يهدأ من أجل تكريسها وإثباتها لتجنّب نفسها صدمة الوعي بنواقص الذات وعيوبها. إن كثير من الشعوب تعيش في غيبوبة الوعي بالذات بفعل هذه الآليات. وقد انتبه لتلك الغيبوبة الشاعر السوداني محمد سعيد العباسي من خلال قصيدته

الشهيرة "يوم التعليم"، حيث عبر عنها ونبه لها، محذراً من قوة صدمة الوعي بالذات في حديثه عن الشعب السوداني بقوله:

فلو درى القوم بالسودان أين همو * من الشعوب قضوا حزناً وإشفاقا**

جهلٌ وفقـرٌ وأحزاب تعيث به * هدّت قوى الصبر إرعاداً وإبراقا**

إن للشخصية القومية المتوهمة، وعلى الرغم من جمالها وقدرتها على حفز المشاعر الوطنية، ومدّها للجماهير بطاقات العمل والإحساس بالتفوق؛ إلا أنها كما الخمر في كثير من الجوانب، فكليهما مضاره أكثر من نفعه، كذلك وكليهما غيبوبة إرادية عن الوعي وهروب متعمد عن مواجهة الواقع بمشكلاته الحقيقية وإحباطاته الماثلة، والأجدى في الحالتين إعادة النظر في عيوب الذات بصدقٍ وموضوعية، ورفع كفاءتها واستعداداتها، من خلال إدراك واعي وعميق لقدراتها ونواقصها وتقدير متطلبات حل المشكلات بما يناسبها، ومن ثم العمل على حلها واقعياً، وهذا أحد أساليب واستراتيجيات حل المشكلات الناجحة. أما التخدير والهروب والركون إلى صورة زائفة، والإصرار على التمسّك بهذه التصورات الخيالية الزائفة والعمل باستمرار على تعضيدها، لا يؤدي إلى التخلف والركود وحسب، بل يوسّع الهوة بين الواقع والمثال، وقد يدخل الجماعة في حيّز الغرور الجماعي، كما يؤدي التطرّف في ذلك إلى الخروج من حيز الفضائل إلى حيز الرذائل، باعتبار أن معظم القيم الفاضلة هي وسط بين رذيلتين كالكرم مثلا الذي هو سمة متوسطة بين البخل والتبذير، والشجاعة سمة بين الجبن والتهور، لذا فإن الخروج من شرنقة النرجسية والاعتماد على البحث العلمي في تقدير الشخصية القومية هو المدخل التأسيسي لصياغة الوطن الذي ننشد، والمواطن الواثق من نفسه الذي نرتجي.

وعلى هذا فإن يجب على العلماء السودانيين الباحثين في مجال الشخصية القومية، أن يتحلّوا بالشجاعة العلمية الكافية التي تدفعهم إلى مصادمة تلك الصور الزائفة، وإيقاظ شعبهم وتبصيره بالحقائق التي تتوارى عنه أو يواريها لا شعورياً تلبية لرغبات الذات، الأمر الذي يمكّن هذا الشعب من إصلاح حاله، وتطوير إمكاناته واستغلالها بجدارة، وهذا ما يعرف بتحقيق الذات القائم على الاستبصار والوعي.

رابعاً: مفهوم الشخصية القومية:

يعد موضوع الشخصية القومية من الموضوعات التي تهم العديد من فروع المعرفة والتخصصات العلمية، وهي نتاج تخصيب مثمر بين تلك الفروع. وقد نالت قدراً من الاهتمام من حيث البحث والدراسة، نظراً إلى أهميتها التي تتضح من خلال الجدل الكثيف الذي دار حول مباحثها المختلفة.

فمفهوم الشخصية القومية تعرّض كغيره من المفاهيم النفسية الأخرى لإشكاليات الاختلاف حوله، والتباين في تحديده، فالتعريفات في مجال دراسات الشخصية القومية، تكاد تتعدّد بتعدّد الكتابات حولها، نظراً إلى أن كثير من المؤلفين يقومون بإدخال تعديلات وتطويرات مستمرة على تعريفاتهم. ويعزى ذلك التعدّد والتضارب والغموض والتعديل المستمر إلى طبيعة الموضوع، فهو يقع في محل تقاطع بين علوم إنسانية كثيرة، مما يفرض تكاملها لإنجاز أي بحث شامل حوله، ونظراً لتباين المناهج المستخدمة والمدارس الفكرية التي تنتمي إليها تلك العلوم، وبالتالي أوجد ذلك بينها اختلاف وجهات النظر، مثل علماء الاجتماع الثقافي يبدون تحفظاً على تشبيه الأمة بالفرد، من حيث وجود سمات ثابتة للشخصية خاصة، ويرون أن مثل هذه التشبيه يتميّز بالتعميم الشامل الذي لا يقبله العلم، إلا إذا أحيط بتحوّطات واشتراطات عديدة تؤدي إلى تضييق نطاقه" (خبير، ٢٠٠٧). إن مفهوم الشخصية القومية قد تعرض لاستخدام يتسم بكثير من الميوعة، بل وإلى إساءة الاستعمال أحياناً، وقد كتب آيزنك (Eysenck,١٩٥٣) فصلاً في هذا الموضوع في كتابه Uses and Abuses of Psychology حيث أشار إلى أن البحوث في هذا الموضوع لم تقم بعد على أسس علمية متينة، وخاصة فيما يتعلق بالطابع القومي للشخصية، في المجتمعات الممدينة الحديثة نسبة لتعقدها الشديد.

وعموماً فإن نظرية الشخصية القومية تختص كما يرى والاس Wallace() الوارد لدى (الطائي والفلاحي، 2006) بدراسة الدول السياسية وتعمل على تحديد شخصية أفرادها، ويتضمن ذلك ترابط عدد كبير من العناصر في بناء واحد وانتظامها، ويجمع بين تلك العناصر علاقات دينامية متداخلة. ويرى كذلك أنها مفهوم يشبه مفهوم "الشخصية الرئيسية"، ويفضل استخدام المفهوم الأخير لأنه ينطبق على جميع الثقافات والمجتمعات، في حين ينطبق مفهوم "الشخصية القومية

" على المجتمعات المتمدنة مثل الدول والأمم، ولا يمكن استخدامه في دراسة القبائل البدائية أو المناطق الثقافية. ويرجع "والاس" هذا القصور الى لفظ" قومية" لذا فإن مصطلح الشخصية الرئيسية لأنه أكثر عمومية من مصطلح الشخصية القومية، من جانب آخر يؤكد وجود دوافع في الشخصية القومية منها دوافع مركزية وأخرى هامشية، والمهم فيها هو الدوافع "المركزية" وهي العناصر الرئيسة في البناء النفسي الدينامي، وتتسم تلك العناصر بالعمومية في المجتمع، ويكتسب أعضاء المجتمع الدوافع المركزية في مرحلة الطفولة المبكرة.

وبطبيعة الحال، فإن هناك العديد من وجهات النظر في تعريف الشخصية القومية، منها تعريف شارل مونتسكيو (Montesquieu، ١٧٤٨) الذي يرى فيه أنها:"هي سمات مشتقة من النظام الأخلاقي، وأنماط التفكير، والعادات السلوكية، التي تأتي نتيجة مجموعة من العناصر التي يعيشها الفرد وتحيط به، مثل المناخ، الديانة، القانون والتاريخ والأنظمة السائدة، في السياسة والمجتمع". وفي رأيه أن ما يجعل الشخصية القومية في مجتمعٍ ما مختلفة عن الشخصية القومية في مجتمع آخر هو الخصوصية التي تصبغ هذا المجتمع عن مجتمعات أخرى"(ساعاتي، ١٩٩٨). والناظر إلى هذا التعريف يلحظ تركيزه على مصادر الاشتراك في الخصائص أكثر من التركيز على تلك السمات على الرغم من إشارته لها في مفتتح هذا التعريف.

وينحو كريتش وكرتشفيلد منحىً إحصائياً في تعريفه للشخصية القومية، ويقدم شرحاً لهذا المفهوم الإحصائي في تناوله، فيرى أنه يشير إلى توزيع بضع سمات بين أفراد قومية ما. وقد يكون له دلالة أخرى إذ يشير إلى الأنماط الممثّلة فعلاً للسلوك الاجتماعي الشائع داخل قومية معينة. ويذهب "براون" إلى أن هذا المفهوم يشير إلى درجة من التشابه بين الأنماط السلوكية الصادرة عن جميع أبناء القومية ما دام البناء الاجتماعي الدينامي مستقراً. فإذا تغيّر هذا البناء تغيّرت أنماط السلوك الصادرة عن الأفراد، وبالتالي يلزم ذلك إعادة النظر في مضمون المفهوم كما سبق تحديده، والمفهوم بهذا المعني نوع من التصنيف، لكنه لا يقوم بمهمة التفسير(الساعاتي، ١٩٩٨). ويمكن القول بأن من أبرز العيوب التي تعاني منها غالبية دراسات الشخصية القومية أنها لا تتضمن تعريفاً لما تعنيه بالقومية، وأنها إذا ما تضمّنت مثل ذلك التعريف فإنه غالباً ما يكون تعريفاً غامضاً. ويرى مصطفى سويف(١٩٧٣) أن

دراسة الشخصية القومية تعني دراسة أكثر سمات الشخصية شيوعاً في أي مجتمع للوصول إلى تقديم صورة مؤلفة من هذه السمات. وقد يكتفي الباحثين بهذا الوصف أو يتبعونه بمحاولة تفسير نشوء هذه السمات، أو بدراسة مقارنة بين الشخصية القومية في عددٍ من المجتمعات. وعلى هذا يقدّم قدري حفني (د.ت) تعريفاً للشخصية القومية يذهب فيه إلى أنها مجمل تلك الخصائص المستمرة نسبياً الذي يكفل فهما تفسيرياً، وتنبؤياً للنشاطات الظاهرة لأعضاء جماعة معينة، في فترة تاريخية محددة، ويتسم بالاتساق داخلياً وخارجياً (ساعاتي، ١٩٩٨).

من ناحية أخرى نجد أن هناك تعريفات للشخصية القومية تستند إلى بعض نظريات الثقافة والشخصية، منها تعريف كاردنر ولينتون الذي استمداه من نظريتهما في البناء الأساسي للشخصية، وهما يذهبان فيه إلى أن "البناء الأساسي للشخصية يشير إلى تشكيل الشخصية الذي يشترك فيه غالبية أعضاء المجتمع نتيجة للخبرات التي اكتسبوها معاً. أما نادية سالم (١٩٧٨) فتذهب إلى أن الشخصية القومية :"هي السمات النفسية والاجتماعية والحضارية للأمة التي تتصف بثبات نسبي، هي انعكاس للواقع الاجتماعي والاقتصادي والتاريخي للمجتمع".

أما الفيلسوف الفرنسي دوركهايم (١٨٥٨ –١٩١٧م ,Durkheim) فيرى أن الشخصية القومية تتكون نتيجة تفاعل العناصر البيئية المؤسسة للوجود الاجتماعي، وانعكاس لملامح الضمير أو العقل الجمعي. وأنها تحتوي على خصائص أكثر شمولاً من الشخصية الفردية، وإن كانت الأخيرة تحتوي على بعض خصائص الأولى، وأنها قد تحتوي على العديد من السمات المتباينة، لأنها تعكس كل خصائص مفرداتها الواقعية. ويقل هذا التباين أو يزيد بمدى النضج الذي يحققه المجتمع". كذلك يمكن تعريفها على أنها" تلك الصفات أو السمات التي ترتبط بالفرد كنتيجة لمجتمع أو كمظهر من مظاهر إنتمائه العضوي لذلك المجتمع" وبهذا المعنى يصير الطابع القومي للشخصية امتداداً لمفهوم الشخصية ولكن على المستوى الاجتماعي.

كذلك من التعريفات الرائجة تعريف لينتون Linton (١٩٩٤) الذي مفاده أن مفهوم الشخصية القومية يقصد به " نمط الشخصية الذي يتميّز بأكبر قدر ممكن من التكرار بين مختلف أنماط الشخصية في مجتمع محدد، ويري كذلك أن مفهوم الشخصية القومية عنده يختلف عن مصطلح البناء الأساسي للشخصية، في كون كل

منهما يركز على جوانب معينة من الظاهرة نفسها، وعلى هذا فإنه يطلق على الشخصية القومية مصطلح الشخصية المنواليةModal Personality (خبير، ٢٠٠٥)، ويوافقه الرأي يوسف سويف المذكور في (الساعاتي، ١٩٩٨) حيث يرى أن دراسة الشخصية القومية تعني دراسة أكثر السمات الشخصية شيوعاً في أي مجتمع، بهدف الوصول إلى تقديم صورة مؤلفة من هذه السمات. ويرى أنه يمكن الاكتفاء بهذا الوصف أو إتباعه بمحاولة تفسير لنشوء هذه السمات أو بدراسة مقارنة بين الشخصيات القومية في عدد من المجتمعات. وعلى هذا فإن ذلك يعني دراسة أكثر سمات الشخصية شيوعاً في أي مجتمع يقدم لنا صورة مركبة أو مولّفة من هذه السمات تسمى بالشخصية المنوالية، أو كما يقول لينتون بناء الشخصية المنوالية.

ولكن الساعاتي (١٩٩٨) تورد أن كريتش وكروتشفيلد قد اثارا شكوكاً كثيفة حول مدى صحة القول بوجود "الشخصية القومية" في المجتمعات المتمدينة الحديثة، نسبة لاتساعها وتعقدها الشديد، وأنهما يقرران أنه إذا ثبت بالبحث العلمي الدقيق مشروعية وجودها، فلن يُستمد هذا الوجود من فوارق فطرية بين الشعوب المختلفة؛ بل سيعتمد على مصادر ثلاثة:

- **المصدر الأول:** مستوي الإحباط لدي شعب ما، وهو يرتبط بنمط السلوك الذي يتبعه أفراد هذا الشعب لخفض التوتر الناتج عن هذا الإحباط.
- **المصدر الثاني:** نمط الثقافة السائد، وهو يرتبط بنمط الشخصية الذي يسمح له بالظهور لدي معظم أفراد الشعب.
- **المصدر الثالث:** أنماط الاعتقادات والاتجاهات السائدة لدي معظم أفراد الشعب، والقائمة على دعائم من العرف الثقافي، والتنشئة، والخبرات القومية السابقة... الخ.

وترى هبة عزت (٢٠٠٠) أن الشخصية القومية يمكن تعريفها من خلال تعريف القومية نفسها، وتبتدر ذلك من خلال تساؤل هام، هو ما الذي يميّز الأمة عن غيرها من أنواع الجماعات الأخرى؟ وتري أن هناك إجابتان: إحداهما موضوعية والأخرى ذاتية، أما النظرة الموضوعية للقومية فترى أنها ظاهرة طبيعية تتعلّق بمجموعة من البشر لهم لغة واحدة وثقافة واحدة وعادات وتقاليد واحدة، وينحدرون من أصلٍ واحد، ويقطنون بقعة إقليمية محددة، وتحدوهم آمال واحدة ومصالح مشتركة، ويشعرون

بالحاجة إلى أن تحكمهم سلطة واحدة ذات سيادة. أما النظرة الذاتية فترى أن القومية هي ظاهرة سيكولوجية لا تتعلق بمقومات خارجية عنها، بقدر تعلّقها بوعي الأفراد بتلك المقومات التي تجعلهم يشعرون بأن لهم شخصية متميزة ومنفصلة، وتدفعهم إلى التعبير التنظيمي عن هذه الشخصية. ولكن تظل المعايير الموضوعية هامة جدًا عند معظم المفكرين، وإن كان مدى الأهمية المعطاة لمعيار معين بالمقارنة بالمعايير الأخرى يختلف من مفكر إلى آخر. والمهم فيما سبق من إفادة ذلك الجزء الذي ينظر إلى القومية باعتبار أنها ظاهرة سيكولوجية، حيث أنه الأكثر ارتباطاً بمفهوم الشخصية القومية حسب تقديرنا، باعتبار أنها جامع الخصائص المشتركة بين مجموعة من سكان قطر معين وصفوا بقومية محددة.

أن الشخصية القومية تتمظهر على مجموعة الأفراد بما يعرف بالطابع القومي للسلوك، والذي هو جانب من نظرية الطابع الاجتماعي لعالم النفس والفيلسوف الأمريكي أريك فروم (١٩٠٠-١٩٨٠م)، وتتلخّص في أن الطابع الاجتماعي هو النواة التي ينهض على أساسها بناء الطابع العام الذي يشترك فيه غالبية الأفراد الذين ينتمون إلى ثقافة ما، في مقابل الطابع الفردي الذي يختلف بصدده الأفراد عن بعضهم البعض رغم الانتماء إلى الثقافة نفسها. ولعل أهم ما يميّز تعريف فروم للشخصية القومية هو تركيزه على فهم الظروف الاجتماعية للشخصية، وكيفية تشكّلها من خلال التاريخ، كما أن فروم يلتقي مع "ماركس" في أن طابع الإنسان يتوقّف على وضعه في نظام الإنتاج والتوزيع.

ويمكن القول بوجهٍ عام أن الشخصية القومية هي ذلك الجانب من الشخصية الذي يرجع إلى عضوية الفرد في قومية معينة، أو هي ذلك النمط من الخصائص السلوكية الذي يميّز أبناء القوميات الأخرى، ويكون هذا النمط على درجة واضحة من الاستقرار. لكنه في الوقت نفسه يرتبط بالخصائص الكبرى للمرحلة التاريخية التي تمر بها الجماعة القومية. ومن ثم فليس له ذلك الثبات الميتافيزيقي الذي يخلعه عليه بعض الباحثين، شأنه شأن صفات وخصائص الشخصية الفردية التي تتسم بالدوام النسبي. وهو يستند في أساسه إلى وجود حد أدني من التشابه في عمليات التكيّف الأساسية التي تتم لدي أبناء القومية الواحدة، نتيجة لتوفّر درجة من التشابه بين الشروط البيئية التي تواجه الجميع. على أن هذه الدرجة من التّشابه في شروط البيئة



تتضاءل أحياناً وتتضخم أحياناً أخرى، تبعاً لعدة عوامل اجتماعية واقتصادية وسياسية، وجغرافية وسيكولوجية. وبذلك يتضاءل أو يتضخّم ذلك القدر من التشابه، في عمليات التكيّف المترتبة عليها. وهكذا يصعب أحيانا تحديد معالم الطابع القومي للشخصية، وأحياناً أخرى يكون ذلك ميسوراً بشكل نسبي.

خامساً: مفاهيم ومصطلحات مشابهة:

أ) الشخصية الوطنية:

وهي تختلف عن مفهوم الشخصية القومية في اختلاف دلالات مصطلحي قومية ووطنية، فالقومية تعني أقوام أو مجموعة من البشر تربط بينهم روابط سلالية واحدة محددة، بالإضافة إلى الأصل اللغوي الواحد - هذا بافتراض وجود لهجات منحدرة من الجذر اللغوي - والتاريخ المشترك والثقافة مما يوجد حالة من وحدة المشاعر والانفعال والتفاعل مع الأحداث والأهداف الجماعية، الأمر الذي يجعلها تؤمن بوحدة مصيرها. أما الوطن فهو الرقعة الجغرافية التي ينتمي إليها الفرد ويتسع ليشمل الدولة ليتخذ تعريفاً أوسع ليصبح وحدة سياسية تقع داخل رقعة جغرافية محددة تخضع لحكم نظام سياسي معين. وعلى ذلك فإن المواطنة علاقة بين الفرد والدولة كما يحدِّدها قانون تلك الدولة، وبما تتضمنه تلك العلاقة من حقوق يتمتع بها وواجبات يلتزم بها، ويمكن على هذا أن يضم الوطن الواحد عدة قوميات باعتبار خضوعها جميعاً لسلطة الدولة المحددة، وعيشها في إطار حدودها السياسية، كما في السودان والذي يضم العديد من القوميات، أو الأعراق وغيرهما. كما يمكن كذلك أن تكون لقومية واحدة عدة أوطان كشأن القومية العربية، أو النوبية، أو الكردية، وغيرها. بالمقابل يمكن أن تواطن قومية واحدة في وطنٍ واحد، وقد تكون هناك قومية دون

وطـن كمـا فـي القوميـة اليهوديـة، أو قوميـة الغجـر، الـذين كمـا معـروف عـنهم عرق يقطن أوروبا منذ القرن الخامس عشر، بعضـهم يتكلم لغة مشتركة قد تكون من أصل هندي، وبعضهم له ثقافة وتقاليد متشابهة، وقد ظلت شعوبهم حتى أواخر القرن العشرين تعيش حياة التنقل والترحال وليس لهم وطن ثابت ومحدد، كما أن لهم أسماء مختلفة باختلاف اللغات والأماكن التي يتواجدون فيها. وعليه يمكن تبنّي نظرة مدثر عبد الرحيم (د.ت) الواردة لدى أبو شوك (٢٠١٠) والتي تتضمن أن الوطنية ترتبط ارتباطاً عضوياً بالحيّز الجغرافي الذي يمثّل الركن الأول لبناء الدولة القُطرية، والقاعدة التي يستند إليها الركنان الآخران وهما: الشعب والسيادة (السلطة العامة). أما القومية فهي بمثابة الخيط الناظم لأفراد المجموعة البشرية (الشعب) ذات التاريخ المشترك، واللغة الجامعة، والانتماء العرقي، والاعتقاد الديني، علماً بأن قاعدة القومية أحياناً تتجاوز حدود الدولة القُطرية الواحدة، وتتعداها إلى أكثر من دولة، مثل القومية الكردية، وأحياناً أُخر تضيق داخل وعاء الدولة القُطرية الذي يحمل بين ثناياه جملة من القوميات المتباعضة.

وغالباً ما يكون الانتماء القومي أركز من الانتماء الوطني، رغماً عن أن هذا يتوقّف على قدرة ونجاح الدولة في تفعيل آليات الانصهار في بوتقة الوطن الواحد، من خلال عمل دءوب ومتصل وسياسات فعالة وناجعة، هذا بالطبع بالنسبة للأوطان ذات القوميات المتعددة، مما يجعل الفارق بين الشعور القومي والوطني معدوماً، وبذلك تكون الشخصية القومية هي ذاتها الشخصية الوطنية، مما يذيب تذوب القوميات المكوّنة للوطن في ثقافة ووجدان وأهداف وطنية مشتركة وموحدة، فالأوطان ذات القومية الواحدة تجد أنها أكثر استقراراً وانسجاماً؛ إلا أن هذا لا ينفي وجود عصبيات واستقطاب داخلي لمجموعات صغيرة داخل القومية الكبيرة. وعلى ما تقدّم فمفهوم ومصطلح الشخصية الوطنية يكون جملة الخصائص والأنساق السلوكية المشتركة بين مواطني أي بلد تميّزهم عن غيرهم من مواطني البلدان الأخرى سواء أكانت تلك الخصائص مدركة لهم أو غير مدركة.

ب) الهوية الوطنية:

مفهوم الهوية الوطنية مفهوم آخر من المفاهيم المقاربة لمفهوم الشخصية الوطنية، فالهوية بصورة عامة تعني "شعور الانتماء إلى جماعةٍ ما. وشعور الفرد بالانتماء إلى جماعة معينة أو مجتمع معين هو الذي يحدد وطنيته، وبمعنى ما مدى إخلاصه لذلك المجتمع. أما الوجه القانوني للهُويَّة فقد تبلور فيما يعرف بالحق في الجنسية حيث تتطابق الهُوية هنا مع معنى الجنسية، وأيضا تعرّف الهوية بأنها ما يميّز أية جماعة من حيث خصائصها المادية والوجدانية والروحية والإثنية عن سواها"(طه إبراهيم، ١٩٩٢). وفي ذلك يرى أحمد أبو شوك (٢٠١٠) أيضاً أنّ مصطلح الهُويَّة يشير إلى وعاء الضمير الجمعي الذي يستند إلى ثلة من القيم، والعادات، والتقاليد، والمعتقدات التي تميّز كلّ مجموعة بشرية عما سواها، وتُسهم في الوقت نفسه في تكيّف وعيها الذاتي وتشكيل طبيعة وجودها المادي والمعنوي في الحيّز الجغرافي الثابت الذي تشغله، والبُعد الزماني المتغيّر الذي تعيش فيه. ويرى أنها بذلك تكتسب وضعية محورية لأية جماعة بشرية تنشد الاستقرار والسكون، وتسعى لتأطير وجودها المادي والمعنوي داخل إقليمها الجغرافي وحدوده السياسية المتعارف عليها. وبهذه الكيفية نلحظ أن قضية الهُويَّة ترتبط بمصطلحين مفتاحيين هما: الوطنية والقومية. ويضيف عبد الرحمن بسيسو (٢٠٠٥) رأياً آخراً في مسألة تعريف للهوية الوطنية من خلال بعد لغوي، حيث يرى أنها هي المكونة من خصائص الشيء، أو الشَّخص، المطلقة (أهي المتخيلة والمجرَّدة أيضاً؟)، المشتملة على صفاته الجوهرية التي تجعله مميزاً عن غيره تَمَيُّزاً يُكسبه تفرّده وخصوصيته، ويُحدّد من خلالها الصُورة التي يحملها في نفسه عن نفسه، والتي ستؤثِّر، بطريقة أو بأخرى في تحديد المنظور الذي سيعتمده لإحالة ذاته إحالةً موضوعيةً في العالم الذي سيُطلُّ من خلاله على الآخرين ليرسم الصُورة التي سيكونها في نفسه، ولنفسه، عنهم".

ويمكننا أن ندرك أن هناك تمييزاً واضحاً بين مفهومي الشخصية الوطنية والهوية الوطنية، يتمثل في أننا في الأولى كمواطنين في بلدٍ ما غير معنيين بإدراك الخصائص المشتركة بيننا والتي تميّزنا عن الغير، بينما يقوم مفهوم الهوية الوطنية على ضرورة أن تكون تلك الخصائص والمشتركات مدركة في وعى الفرد أو الجماعة. فالهوية إذن حالة إدراك واعي لعضوية الفرد أو الجماعة إلى المجموع العرقي،

الجنسي، النوعي، الطبقي، الطائفي، الديني، الثقافي.... ذلك الإدراك الذي يتخذ تلك العضويات معرّفاً في مقابل الآخر المختلف أو المتشابه؛ كما يكمن الاختلاف بين المفهومين في أن الأول ليس مرجعياً في السلوك بصورة حتمية باعتبار أنه غير مدرك بالضرورة، بينما الإحساس بالهوية ملزم بمرجعية سلوكية محددة؛ لأن إدراك الفرد أو الجماعة لهويتها المشبّعة بقدرٍ كبير من القيم الثقافية وقائمة على منظومة قيمية محددة، يوجب التزامها بتلك الهوية كجماعة مرجعية تحدد السلوك وتقوّمه. إذن الهوية هي شعور بالانتماء أكثر من كونها طابع قومي، فالفرد يعي ذاتياً تعريفه لها من خلال إعطائها هوية محددة. والهوية في مجملها هي جملة هويات منها الهوية الوطنية وهوية النوع وهوية القومية وهوية الثقافة وهوية المهنة وهوية المستوى التعليمي وهوية الطبقة والعرق وهكذا، وعليه تكون الكلمة المفتاحية لفهم كلمة الهوية هي الإدراك والوعي بالذات.

إذن فإن الهوية الوطنية هي شعور عميق وراسخ بالانتماء لبلدٍ ما، وفق حدوده الجغرافية وتعريفه السياسي، ويتجلّى ذلك في الارتباط الوجداني والاعتزاز بجملة الرموز الوطنية المعبّرة عن توحّد المجموعة في ذلك القالب مثل اللغة، العلم وألوانه، التاريخ، الوعي القومي، روابط الدم، الثقافة. ومن الضروري معرفة أن الهوية الوطنية ليس قصراً على من يعيشون داخل تلك الرقعة المحددة، فشعور المهاجر بوطنيته قد يزيد على شعور من هم بداخل النطاق الجغرافي الأصلي، ويعود ذلك لشعور المهاجر بالتهديد الثقافي والخوف من ذوبانه في المجتمع الجديد وفقدانه لهويته الأصلية، كذلك شعوره بالغيرية والاختلاف في وجود آخر مقابل له، مما يجعله لا شعورياً يعقد مقارنات ومعايرة يومية تجعل شعوره بالاختلاف حاضراً، وفي بعض الأحيان يرجع السبب إلى ظروف ممارسة أي عنصرية ضده باعتباره أقلية أو وافد، مما يجعله في حاجة دائمة للارتباط أكثر بجذوره واستدعاء مفاخره ليحقق ذاته ويرضي نفسه ويحصّنها ضد التماهي والذوبان في الغير. وأحياناً قد يتكثّف الشعور بالهوية بدافع الحنين للوطن ومحاولة العودة النفسية إلى محاضنه التي كان يشعر فيها بالأمن النفسي خصوصاً إذا كان دافع الهجرة مادي، فبعد تحقيق الأمن المادي تجتاح المهاجر حاجة ملحة للشعور بالأمن النفسي وسط الجماعة الأولية. وقد يكون الازدياد

في الشعور بالهوية في بعض الأحيان راجعاً لعقدة ذنب تحاصر الكثير من المهاجرين، ففي تقديراتهم أن هجرهم لأوطانهم يدخل في باب العقوق بها، لذا يأتي بسلوكيات تعويضية يحاول من خلالها تخفيف وطأة ذلك الشعور وآلامه النفسية، ومن الواضح أن هناك صراعاً دائماً وقاسياً يعيشه المهاجر يتمثل في حنينه الدائم للوطن الأم وحلمه بالعودة ليهنأ بالأمن النفسي، ولكن في ذات الوقت ليس في مقدوره فراق حياة الرفاهية والأمن الاقتصادي التي اعتادها في بلد الهجرة، وكآلية لحل هذا الصراع ينزع نحو المزايدة في الاعتداد بهويته، فمثلاً تشير ناهد طوبيا (١٩٩٥) في تفسيرها لتمسك المهاجرين من البلدان التي تمارس عادة ختان البنات بأن ممارستهم لتلك العادة تعزّز لديهم الشعور بالهوية الثقافية ضمن سياق أجنبي. ومن ناحية أخري فإن مخزون الذكريات الخاصة المرتبط بالمكان الجغرافي وارتباط التاريخ الشخصي يمثل أساس الهوية الشخصية بمفردات وأبعاد الهوية العامة، مما يجعل الفرد في حالة خروج جغرافي وتشبث وجداني، بمعنى أنه قد خرج من الوطن ولكن الوطن بتفاصيله وهويته لم يخرج منه، ومما يعزز هذه الجزئية ملاحظة أن الشعور بالهوية يتناقص بتعاقب أجيال المهاجرين، فالأجيال اللاحقة في الغالب تكون منبتّة عن تاريخ الأبوين، باعتبار أنهم قد صاغوا تاريخاً حديثاً ارتبط بزمان ومكان جديد ويصبح الوطن لديهم محض حكايات يرويها الوالدان.

إن الهوية الوطنية هو جماع لمجموعة من هويات الأنوات (جمع أنا) التي تشكّلت بفعل ظروف وآليات ومحتويات ثقافية متشابهة لبعضها ومتفاعلة مع بعضها لتشكّل هوية النحن، وتعتبر امتداداً لها. حيث أن هوية الأنا تقف في مقابل هوية الآخر، بينما هوية النحن تقف في مقابل هوية "الهم". وبما أن هوية الأنا يقصد بها تحديد الفرد من يكون؟ وما سيكون؟ تصبح الهوية الوطنية أو القومية من نحن مواطني البلد كذا وما سنكون ؟، أو من نحن أعضاء القومية كذا وما سنكون؟ .

ج)الشخصية المنوالية **Modal Personality:**

مصطلح المنوال، مصطلح إحصائي معروف يعني أكثر المفردات تكراراً من بين المفردات محل المعالجة، وقد استخدم هذا المصطلح في مجال الشخصية "رالف لينتون" مشتملاً على جوانب نظرية محددة، لكي يشير إلى نمط الشخصية الذي يظهر

بأكبر قدر من التكرار بين مختلف أنماط الشخصية في مجتمع محدد. ويرى لينتون أن هذا المصطلح يختلف عن مصطلح البناء الأساسي للشخصية في كون كل منهما يركز على جوانب معينة من الظاهرة نفسها. فالشخصية المنوالية يمكن أن تصاغ مباشرة وبطريقة موضوعية عن طريق دراسة تكرارات مختلف تشكيلات الشخصية بين أعضاء مجتمعٍ ما، وبعبارة أخرى يمكن القول بأنه مصطلح يركّز على الجوانب الكمية، في حين أن البناء الأساسي للشخصية لكاردنر يركّز على الجوانب الكيفية في الظاهرة نفسها. وينطبّق مفهوم الشخصية المنوالية على أي منهج يحدد الشخصية المميزة لأي جماعة ثقافية عن طريق الميل المركّز لأي توزيع تكراري معين.

والملاحظ أن هذا المفهوم يختلف عن المسار العام في دراسة الشخصية القومية، إذ لا يمكن أن يتم من جانب واحد من خلال تحديد مجموعة من سمات الشخصية التي تتوافر في الأفراد بشكل تكراري، وهو مسار أفقي تسعى خلاله الدراسات إلى تحديد مدي انتشار هذه السمات، بمعني تحديد الانتشار الكمي على مستوي الأفراد، أو بمعني كم من الأفراد توجد لديهم السمة المعينة؟، أو فلنقل الوجود الكمي، وعليه يجب أن تشمل دراسة الشخصية البعد الرأسي الذي نقصد به معرفة عمق ومدي تجذّر تلك السمات التي نفترض وجودها في الشخصية القومية، بمعني آخر الوجود الكيفي. إذن الشخصية القومية تختلف من باب العمومية عن الشخصية المنوالية.

د)الطابع القومي:

يلاقي مفهوم الطابع القومي ما تلاقيه كثير مفاهيم العلوم الاجتماعية من تعدد وتنوع في رؤى تحديده. ويمكن القول بأنه يمثل جزءاً مميّزاً في القومية التي تعبر عن الإطار الكلي. كما يشير إلى جملة الخصائص التي تضم فيما تضم المعيارية الخاصة بهم، والمتصفة بدوام نسبي، والمميّزة لمجتمعٍ معين عن غيره من المجتمعات، فالطابع القومي حسب وجهة نظر إنكلز وليفنسون مفهوم يجب تجريده بوصفه محدداً للسلوك بدلاً من أن نتصوره تصوراً عيانياً بوصفة صورة من السلوك. كما أنه يتعيّن أن يتسم بقدر من الثبات ومقاومة التغيّر؛ وذلك لأن الخصائص التي يسهل تغيّرها تحت ضغط مواقف الحياة اليومية يصعب أن يكون لها أهمية كبيرة في تحديد الاستقرار أو التغير الاجتماعي المنظم. ويميّز إنكلز وليفنسون أيضاً بين موقفين في النظر إلى مفهوم الطابع القومي: الموقف الأول هو أبنية الشخصية المرغوب فيها اجتماعياً – أي تلك التي تستطيع أن تعمل في أكفأ مستوى في مجتمع معين وفق ما يتطلبه ذلك المجتمع، مثل متطلبات المجتمع الصناعي المتمثلة في معطيات الميكنة، وبيروقراطية النظام والترتيب، والمحافظة على المواعيد، والموقف الثاني: هو أبنية الشخصية المنوالية الفعلية التي ينتمي بها أفراد المجتمع إلى المجتمع(ساعاتي، ١٩٩٨). ويذهب فروم (١٩٩٤) في تعريفه للطابع القومي للشخصية بأنه يعني "الصورة النوعية التي تُشكّل فيها الطاقة الإنسانية بواسطة التكّيف الديناميكي للحاجات الإنسانية بالطريقة الخاصة للوجود في مجتمع معين". ويذهب إلى أن طريقة الحياة كما هي محددة للفرد بواسطة نوعية النظام الاقتصادي، تصبح هي العامل الأساسي في تشكيل جمع بناء طبعه، لأن الحاجة الغلاّبة لحفظ التراث تجبره على قبول الشروط التي ينبغي أن يعيش وفقاً لها.


اريك فروم (1900-1980م)

واستطراداً حول فكرة فروم عن "الطابع القومي أو الاجتماعي" نجد أنه يصفه بأنه تداخل عوامل اجتماعية– اقتصادية في تكوين الشخصية الجماعية، وأنه النواة المشتركة الجامعة بالنسبة إلى غالبية الأفراد الذين يشتركون في الثقافة نفسها ويختلفون الواحد عن الآخر، وهو في رأيه لبّ بنية الطبع الذي يشترك فيه أفراد

حضارة ما، خلافاً للطبع الفردي الذي يتميّز به الأفراد المنتمون إلي نفس الحضارة عن بعضهم. ولا يعني مفهوم "الطبع الاجتماعي" أنه ثابت كما لو أنه يمثّل حاصل خصائص الطبع وصفاته التي يمكن الوقوف عليها عند أكثرية الناس في حضارة معينة. كما يرى أنه يمثّل استبطان القيم والمثاليات والنظم الخاصة بالمجتمع، داخل الفرد، وأن وظيفته توجيه الطاقة الإنسانية وتركيزها للتوافق مع الأهداف الاجتماعية بغية تحقيق السير الجيد واستمرار المجتمع. ويرى فروم (١٩٩٤) كذلك أن أفراد المجتمع الواحد لا يشتركون في السلوك الظاهر فحسب بل حتى في المحتويات المكبوتة وهو ما يسميه باللاشعور الاجتماعي ويعني به محتويات مناطق الكبت التي يمكن إيجادها عند معظم أفراد مجتمع من المجتمعات، وقد كبتها الجمهور لأنها تتعلق بمحتويات ومضامين لا يجوز أن يعرفها أو يشعر بها أعضاء المجتمع، حتى يستطيع المجتمع أن يعمل بتناقضاته النوعية بهدوء ومن دون عوائق وعثرات. وهو استخدام جمعي لحيل الدفاع التي سبق الإشارة إليها سابقاً.

هـ) البناء الأساسي للشخصية:

وهو مفهوم نظرية(أبرام كاردنر) حيث يعرفه كما يرد في (الطائي والفلاحي، 2006) بأنه سمات معينة للشخصية يشترك فيها أفراد المجتمع الحاملين لثقافة واحدة، وقد عرّفها بكونها الأدوار المتكيّفة عند الأفراد، وهي عامة عند جميع أفراد المجتمع الواحد. والصيغة الكلية للشخصية العامة التي يشترك فيها معظم أعضاء المجتمع الواحد نتيجة للخبرات المبكرة المتشابهة التي يشتركون فيها. ويطلق على هذا المفهوم " الطابع الوطني" أو" الشخصية الوطنية". وهي عملية يستعان بها في تشخيص النظام الذهني والعاطفي المشترك بين المقاطع " الأثنولوجية" التي تؤلف الأمة، والذي يحتوي على المواقف القياسية لدى أفراد هذه المقاطع. وقد برزت هذه الضرورة عندما صار الأنثروبولوجيون يدرسون المجتمعات السياسية الكبيرة التي تشتمل على جماعات غير متجانسة كلياً، ولكنها تشترك في قواعد وأنظمة نابعة من مؤسسات سياسية واقتصادية وتعليمية متجانسة، نتيجة خضوعها للنظام السياسي نفسه. ويرى كاردنر أن هناك أنماط مؤثرة في تكوين الشخصية أطلق عليها مصطلح " النظم الأولية". ويقصد بها مجموعة النظم التي تتمتع نسبياً بالثبات والتأثر الضعيف

بالتغيرات المناخية والاقتصادية، وينظر اليها أفراد المجتمع على أنها أمور طبيعية، وهي تشمل نظام الأسرة، والنظم التربوية في مرحلة الطفولة كالفطام والتدريب على السلوك والمحرمات الجنسية، فضلاً عن التكوين الداخلي للجماعة. والنوع الثاني من النظم هي "النظم الثانوية " كالآداب الشعبية والمعتقدات والطقوس الدينية. وقد لاحظ كاردنر أن المعتقدات الدينية تتشكّل في بعض الأحيان عن طريق عملية إسقاط لبعض خصائص "البناء الأساسي للشخصية"، فمثلاً قد ترجع مفاهيم المجتمع عن الآلهة وعلاقتهم بها " للنظم الأولية " التي تحدّد علاقات الطفل بوالديه.

و)مفهوم الذات القومية:

تبدو المقاربة بين مفهومي الشخصية القومية ومفهوم الذات القومية من خلال النظر إلى تصور مفهوم الذات بشكل عام، فهو يعرف بأنه :" تكوين معرفي منظّم موحّد ومتعلّم للمدركات الشعورية والتصوّرات والتعميمات الخاصة بالذات، يبلوره الفرد ويعتبره تعريفاً نفسياً لذاته". وفي هذا يذكر كارل روجرز (Carl Rogers.) في تحديده لمفهوم الذات على المستوى الفردي أنه يتكوّن من أفكار الفرد الذاتية المنسّقة المحددة الأبعاد عن العناصر المختلفة لكينونة الفرد الداخلية والخارجية، وتشمل هذه العناصر المدركات والتصوّرات التي تحدّد خصائص الذات، كما تنعكس إجرائياً في وصف الفرد لذاته كما يتصوّرها وهي "الذات المدركة" والمدركات والتصورات التي تحدد الصورة التي يعتقد أن الآخرين يتصوّرونها، والتي يتمثّلها الفرد من خلال التفاعل الاجتماعي مع الآخرين فيما يعرف ب"الذات الاجتماعية"، والمدركات والتصوّرات التي تحدد الصورة المثالية للشخص الذي يود أن يكونها وهي "الذات المثالية". ووظيفة مفهوم الذات وظيفة دافعية، وتكامل وبلورة لعالم الخبرة المتغيّر الذي يوجد الفرد في وسطه، لذا فإنه ينظّم ويحدّد السلوك". ويرى روجرز أن مفهوم الذات عبارة عن تكوين معرفي منظّم ومتعلّم للمدركات الشعورية والتصوّرات والتقييمات الخاصة بالذات. فهو ذلك الكلّ التصوّري المنظم والمتناسب المكون من إدراكات الفرد لخصائص ذاته وعلاقته مع الآخرين، والمظاهر المختلفة للحياة مع القيم المرتبطة



كارل روجرز 1987– 1902

بهذه الإدراكات، فهو المسئول الأوحد عن القلق عند الفرد، كما أن مفهوم الذات كموضوع مركزي في بنية الفرد الإدراكية يعد مركباً ظواهراتياً (phenomenological) يرتبط بإدراك الفرد لذاته كما يراها هو في الواقع لا كما يراها الآخرون. وعلى هذا فيمكن أن ينسحب هذا على الشخصية الجماعية أو القومية، فلدى مجموع الأفراد ونظراً لعوامل راهنة وتاريخية يتكوّن لهم مفهوم خاص عن ذاتهم الجمعية تتضمّن كل مكونات الذات الفردية وتتفاعل بذات القدر، ويمكن القول أن مفهوم الذات القومي هو مصدر من المصادر المكوّنة لمفهوم الذات الفردي، والفرد حينما يتعامل مع الآخر المغاير في القومية يستصحب معه مفهوم ذاته القومية.

سادساً: الشخصية القومية والثقافة

تمهيد:

لما كانت الشخصية القومية هي المشترك بين الشخصيات الفردية لدى مجموعة من البشر، ذلك المشترك الناتج بسبب التعرّض لعوامل عديدة متشابهة، لذا تعتبر العوامل المحدّدة للشخصية الفردية هي ذات العوامل التي تعمل على تحديد الشخصية القومية وصياغتها، مع ضرورة اتساع دائرة التأثير وعمقها ومشاركتها، فالأحداث التي تمرّ بالفرد وتحدث تحوّلاً عميقاً أو تسهم في صياغة كيانه الشخصي، لابد أن تحدث ذات الأثر على المجموع من الناس، بمعنى أن تطال أفقياً أكبر قدر منهم، ويكون لها من العمق والقوة رأسياً، بحيث يمتد أثرها ليستقر في الوعي أو اللاوعي الجمعي.

إن الشخصية القومية مجموع خصائص أفراد القوم المشتركة بينهم، وهي التي تميّزهم عن غيرهم من الناس، وهي تؤثر لحد كبير على شخصية الفرد، باعتبار أنه يسعى بوعي منه أو لا وعي لتقمصها والاندماج فيها، وعلى ذلك نجد أن العلاقة بينهما علاقة تبادلية، والعوامل التي تؤثر في الشخصية الفردية كلما كانت أكثر تشاركية كلما وحدّت الخصائص المشتركة وإضافت بعداً تمييزياً للشخصية القومية.

لقد لاقى الحديث عن العوامل المحددة للشخصية القومية ما لاقاه الحديث هذا الجانب في الشخصية الفردية من جدل ونقاش. فقد ظهر الاختلاف بدءً حول موقف الأفراد في مجموعهم عند تفاعلهم مع بيئاتهم، هل الإنسان طرف سلبي في هذا

التفاعل ؟ أم إيجابي ؟ أم محايد ؟، إلا أن هذا التباين لا ينحصر في هذا المستوى، بل يبدو حتى على مستوي الرؤية الواحدة؛ فمثلاً هناك تبايناً في الرؤية الجازمة بحتمية تأثير البيئة على الإنسان، وكونه طرفاً سلبياً أمام هذا التأثير. فهذا تبايناً مكمنه الاختلاف حول مصدر هذا التأثير، بينما يؤكد بعضهم الأهمية الخاصة للبعد الجغرافي بما يشمله من مناخ وطقس وأرض في تكوين الشخصية القومية، ويرى آخرون أن هذه العوامل ليس لها تأثير كبير على الشخصية القومية، ويرون أن العوامل الأهم هي: التعليم والثقافة التي ترتبط بالنظام السياسي بشكل مباشر. وهناك من يرى أن العوامل الثقافية تتأثر إلى حد بعيد بالبعد الجغرافي. بمعنى أنها في الأصل نتاج للعوامل الجغرافية، وهكذا.

ولكن الثقافة وما تتضمنه من المعتقدات والعادات والقيم والآداب والفنون والأخلاق والقوانين والأعراف وغيرها، هي التي تحدّد الخصائص والأساليب السلوكية المشتركة والمميّزة للمجموعة القومية، وهي الظاهرة التي تتجلى في الشخصية القومية، وعلى ذلك فهي نتاج لها ومن ناحية أخرى هي مصدر. فالثقافة كما معروف عنها تنتقل وتدّمج في البناء الشخصي للفرد كجزء من هويته وكيانه، عبر وسائط التنشئة الاجتماعية العديدة، حيث تمثل الأم المصدر الأهم والأساسي والأول في عملية التنشئة الاجتماعية، التي تتضمّن عملية إدماج قيم المجتمع وقيم الولاء والتضحية والانتماء . خصوصاً أنها وحدة الانتماء الأولى ـ وهذه كلها من عناصر المفهوم القومي، فالأم إذا قامت بتقديم النموذج المثالي لهذه القيم وشرّبت الطفل هذه المنظومة القيمية، وكان انتماؤه إليها مشبعاً؛ فإن ذلك ينعكس على مفهوم الذات القومي للفرد، ويترك هذا الدور بصمته المشابهة لما لدى المجموع، كما أن غياب هذا الدور يترك أثراً عكسياً، يتمثل في شعور الفرد بعدم الانتماء فيصبح بذلك نموذجاً للفرد اللامنتمي، وبالتالي لا يستشعر قيم مجتمعه وثقافته بوصفها جزءً من تكوينه وهويته ولا يتقّيد في أدنى درجة بقيود ذلك المجتمع وضوابطه.

وعلى كلٍ، فإن هناك العديد من العوامل التي تسهم في صياغة الشخصية القومية. والاختلاف يكمن في ترتيب مدى قوة تأثير دور كل عامل منها، إذ أن لكلٍ منها دور في ذلك التحديد، وفي رأينا أنه ليس هناك نموذجٌ ثابتٌ لتأثير تلك العوامل،

وليس هناك قوة محددة يمكن أن ننسبها لعامل منها في مقابل العوامل الأخرى، فقد يعمل عامل معين في إطار ما بقوة أكبر على صياغة الشخصية سواء أكانت فردية أو قومية، بينما قد تتشكّل الشخصية كنتاج لعوامل أخرى في إطار آخر، فمثلاً يمكن أن يكون لعامل المناخ الأثر الأكبر في صياغة شخصية قومية ما، بينما قد يكون لعامل الهجرات والتلاقح الثقافي الأثر الأكبر في أخرى، وقد يؤثر نمط النظام السياسي بصورة عميقة في ثالثة، وهكذا.

إذن نخلص إلى أنه ليس هناك تراتيبية ثابتة لقوة العوامل المحدّدة للشخصية فردية أو قومية. ونخلص كذلك إلى أن خصائص الشخصية القومية، كما تمت الإشارة في تعريفاتها، تتمتع بقدر من الاستمرارية والثبات النسبيين في ظل ثبات المتغيرات المؤثرة في صياغتها وتغيرها. ويقرّر ذلك إريك فروم (١٩٩٤) ويضيف بعضاً من تلك العوامل والمتغيرات من خلال اعتقاده بأن لكل مجتمع بنية معينة وطريقة عمل تكونان مشروطتين بعددٍ كبير من الوقائع الموضوعية. ومن بين هذه الوقائع طرق الإنتاج، والتي بدورها تتوقف على المواد الأولي الموجودة، والتقنيات الصناعية، والمناخ، وعدد السكان، والعوامل السياسية والجغرافية، وكذلك التقاليد والتأثيرات الحضارية التي يكون المجتمع عرضة لها. وعلى كل يمكن القول أن الشخصية القومية إلى درجة كبيرة تتأثر بالعوامل البيئية، والوراثية، والتداخل والهجرات الوافدة، والنظم السياسية، والأحداث التاريخية والطبيعية، والأحوال الاقتصادية، والظروف البيئة والجغرافية، وهكذا، وفيما يلي سنتناول بعض تلك العوامل بشيء من التفصيل:

الثقافة القومية السائدة:

تعتبر الثقافة القومية عاملاً مهماً في تشكيل الشخصية القومية، ذلك لأن آثارها تنعكس على العديد من العوامل الأخرى، حيث تنبثق عنها العديد من العناصر والعوامل التي لها من الأثر ما لها في تحديد الشخصية؛ مثل الأساليب التربوية والنظم الاجتماعية السائدة، والنظم السياسية الحاكمة، وحركة المجموعات، ... آلخ. وتعتبر الثقافة عنصراً أساسياً في حياة المجتمع، وفي دراسته كذلك، فالأسلوب الذي يسير عليه الناس في حياتهم يعتمد على طبيعة الثقافة السائدة في مجتمعهم، مع بعض الآثار التي تتركها العوامل الجغرافية والبيولوجية. وهنا تبرز أهمية الثقافة، بوصفها عنصراً لا غنىً عنه في الدراسات التي تهدف إلى التعرّف على الحياة الاجتماعية للناس وتفسيرها وفهمها، وهي موضوع للبحث العلمي الذي يعنى بالتحليل والتنظير (تومبسون وآخرون، ١٩٧٨). فـ"السلوك الإنساني يتحدد ثقافياً ويتشكّل الفرد بصفة أساسياً تبعاً لتنظيم من قوى وعناصر ثقافية (غامري، ١٩٩٨).

الثقافة ومفهومها:

تحتل الثقافة مكانا بارزاً في دراسات علم الاجتماع والأنثروبولوجيا الثقافية والاجتماعية. إذ بغير هذه الدراسة لا يستطيع الباحث أن يتعرّف على الفرد أو الجماعة أو المجتمع أو يفرّق بينهم. فالثقافة بصفة عامة تساعد على التّمييز بين فرد وآخر، وجماعة وأخرى، ومجتمع وآخر. بل إن الثقافة هي التي تميّز الجنس البشري عن غيره من الأجناس، لأن الثقافة هي التي تؤكد صفة الإنسانية في الجنس البشري (تومبسون وآخرون، ١٩٧٨). وقد حظيت الثقافة ومفهومها بالكثير من الاهتمام ولاقت كذلك تبايناً في تحديدها مفهوماً، وما زالت التعريفات الخاصة بها تتلاحق فـ "ماهية الثقافة أكثر تعقيداً ويصعب تحديدها؛ فهي تتكوّن من عدة عناصر من بينها ما هو ضمني والآخر صريح، وفي أغلب الأحيان هذه العناصر الواضحة منها مصطلحات من قبيل السلوك، القيم والمعايير والافتراضات الأساسية (قرويشيل دوهرتي Doherty ,2000)، ويورد كالفان (Gallivan, 2005) أن العديد من الدراسات التي أجريت مؤخراً أشارت إلى أن القيم تعدّ من أهم المكونات للثقافة، حتى مقارنة بالممارسات التي حصلت في وقت مبكر في الحياة وتكرّست من خلال التنشئة

الاجتماعية في مرحلة الطفولة والتعليم، ورغماً عن أنها مستقرة في طبيعتها، ولكن يمكن أن تتغير بمرور الوقت، وهذا قد يعكس التغييرات التي تحدث في الثقافة بواسطة الممارسات المرتبطة بتطوّر الحياة من خلال الأنشطة في المجتمع، ولذا فأنها أكثر عرضة للتغيير من القيم. ويورد لابيير Lapiere 1946 المذكور في (الساعاتي، ١٩٩٨) تعريفه للثقافة فيرى أنها تجسيد من العادات والتقاليد والنظم... آلخ، ومما اكتسبته أي جماعة إنسانية على مدي الأجيال. وهي مجموعة ما اكتسبته الجماعة عن المعيشة معاً تحت ظروف فيزيقية وبيولوجية معينة وجدت نفسها فيها". أما أوجبرن ونيمكوف (Ogburn & nimkoff ,١٩٤٠) فيريا بأنها تكوين من المخترعات أو السمات الثقافية المتكاملة في نسق بدرجات مختلفة من الارتباط بين أجزائه. وتنتظم السمات المادية وغير المادية علي السواء حول إشباع الحاجات الإنسانية الأساسية، وذلك لتمدّنا بالنظم الاجتماعية التي هي قلب الثقافة، وتتصل النظم الاجتماعية فيهما بينها لتكوّن نموذجاً فريداً في كل مجتمع(الساعاتي، ١٩٩٨). ويقدّم دينيس كوش (٢٠٠٢) تحديداً كلاسيكياً للثقافة علي أنها وسيلة ملائمة للتعبير عن ميراث يتكوّن من أشياء وصيغ أفكار وتصرفات تعطي لجماعة بشرية ولأفرادها هوية خاصة(بو رزق، ٢٠٠٩)، ويعتبر هذا التحديد نتيجة ومحصلة لأبحاث سلالية تؤدي إلى الاعتقاد بأن كل ثقافة تؤلّف مجموعة من السمات القابلة لتعيين الهوية أو نظاماً واضح الحدود. فمنذ الولادة يجد كل فرد نفسه محاطاً بمجموعة من العوامل الثقافية التي تطبعه بطابعها الخاص، أو أنها تهبط عليه ويصبح فيما بعد حاملاً لها. وتساهم هذه التعبيرات التي نستخدمها يومياً في نشر فكرة مفادها أن الثقافة أمر مستقل عن الأفراد الذين يتلقونها. ولعل من أبسط تعريفات الثقافة وأكثرها وضوحاً تعريف روبرت بيرستد (R. Bierstedt، ١٩٦٣) الذي ظهر في أوائل الستينيات حيث يعرفها بأنها هي "ذلك الكل المركب الذي يتألف من كل ما نفكر فيه أو نقوم بعمله أو نتملّكه كأعضاء في مجتمع". ويبرز هذا التعريف الصيغة التأليفية للثقافة لتصبح ظاهرة مركبة تتكوّن من عدة عناصر، بعضها فكري وبعضها سلوكي وبعضها مادي (تومبسون وآخرون، ١٩٧٨). فالثقافة من وجهة النظر الأنثروبولوجية، هي مجمل التراث الاجتماعي، أو هي أسلوب حياة المجتمع، وعلي ذلك فلكل شعب في

الأرض ثقافة، بمعني أن له أنماط معينة من السلوك والتنظيم الداخلي لحياته، والتفكير والمعاملات، التي اصطلحت عليها الجماعة في حياتها، وتتناقلها الأجيال المتعاقبة عن طريق الاتصال والتفاعل الاجتماعي، وعن طريق الاتصال اللغوي والخبرة بشئون الحياة وممارستها (الساعاتي، ١٩٩٨).

أما الأنثربولوجى البريطاني المعروف السير إدوارد تايلور (١٨٣٢-١٩١٧) Sir Edward Burnett Tylor مؤسس "علم الإنسان" (الأنثربولوجي) كعلم أكاديمي، فقد قدّم في أواخر القرن التاسع عشر في كتاب نشره بالثقافة البدائية أقدم التعريفات للثقافة وأكثرها ذيوعاً حتى الآن لقيمته التاريخية، ويرى من خلاله أن الثقافة هي :" ذلك الكلّ المركّب الذي يشمل المعارف، المعتقدات، والفنون، والأخلاق والقوانين والأعراف والقدرات الأخرى والعادات التي يكتسبها الإنسان باعتباره عضوا في مجتمع". بمعني أنها "مجموعة من الأفكار والمعايير التي تحدد الأساليب التي علي منوالها يجب أن تُرتّب الأشياء وتُصرّف الشئون المختلفة عند الجماعة أو الجمهور أو الشعب" (محمد صالح، ١٩٩٤)، أي أنها "طريقة حياة المجتمع التي يتعلّمها أي فرد فيه، وبمعني آخر هي هوية المجتمع التي تعكس ذاتيته التي تشمل قيمه وعاداته وتقاليده ولغاته ودينه ومكوناته القيمية" (آدم، ٢٠٠٤) ويبرز هذا التعريف العناصر اللامادية لحياة الناس في جماعة، كالأخلاق والقانون والعرف التي تنشأ نتيجة للتفاعل الاجتماعي، وتأخذ طابعاً إلزامياً، إلى جانب العنصر المادي للثقافة، علاوةً على العلاقات بين الناس وبين العناصر المكونة للثقافة (تومبسون وآخرون، ١٩٧٨). وعلى ذلك فإن الهوية الثقافية تكون "جملة المبادئ والأفكار والمعتقدات، وتلك الالتزامات الاجتماعية التي تشكل ذهنية الإنسان وتحدد مشاعره ووجدانه وسلوكه. كما تشكّل رؤيته الكلية إلى العالم حوله وإلى عالمه الخاص.


إدوارد تايلور(1832-1917)

إن الثقافة دائمة التغير بما تضيفه إليها الأجيال الجديدة من خبرات وأدوات وقيم وأنماط سلوكية، أو بما تستبعده وتحذفه من أساليب أو أفكار أو أدوات قديمة لم

تعد تتفق مع ظروف حياتها الجديدة. وتتفاوت المجتمعات في تغيّرها الثقافي، من حيث طبيعة هذا التغير وسرعته ودرجته ومداه والأسباب الداعية إليه. فقد تكون جغرافية أو اقتصادية أو فكرية وقد تتضافر كلها وتشترك مع غيرها من العوامل الأخرى (الساعاتي، ١٩٩٨)، فالثقافة تنتقل من جيل إلى آخر، بحيث قد يضيف الجيل الجديد إلى التراث الثقافي، أو يحذف منه، لتنسجم وتتوافق ثقافته الراهنة مع حاجاته ومتطلبات مجتمعه، مما ينتج عنه زيادة في الكم والكيف. ويؤدي التراكم الثقافي علي مر العصور إلى زيادة الخبرة الإنسانية والابتكارات والتجديدات، نتيجة للاستفادة من خبرات ومعارف وإنتاج ومهارات وفنون الأجيال السابقة. بينما يعرفها مالك بن نبي (٢٠٠٠) بأنها مجموعة من الصفات الخلقية، والقيم الاجتماعية التي يتلقاها الفرد منذ ولادته، وهي كرأسمال أولي في الوسط الذي ولد فيه. وعلي هذا تكون الوسط الذي يشكّل فيه الفرد طباعه وشخصيته، فهي المحيط الذي يعكس حضارة معينة والذي يتحرّك في نطاقه الإنسان المتحضّر. ويبدو أن هذا التعريف ضم بين دفتيه فلسفة الفرد وفلسفة الجماعة، أي معطيات الفرد ومعطيات المجتمع، مع أخذه في الاعتبار ضرورة انسجام هذه المعطيات في كيان واحد. فالثقافة هي الوسيط الذهني المتراكم زمانياً ومكانياً والذي يلعب دور الوسيط في إدراك الإنسان ما حوله (مفاهيم، تمثيلات)، وفي تغيير الإنسان لما حوله (قيم، وأحكام).

ويمكن القول أن هناك اتجاهين في كل تلك التعريفات؛ أحدهما ينظر للثقافة على أنها تتكون من القيم والمعتقدات والمعايير والتفسيرات العقلية والرموز والأيديولوجيات وما شاكلها من المنتجات العقلية؛ أما الآخر فيراها النمط الكلي لحياة شعب ما، والعلاقات الشخصية بين أفراده وكذلك توجهاتهم. وقد اعتمد (تومبسون وآخرون، ١٩٧٨) علي هذين الاتجاهين واستمدوا منهما ثلاثة مفاهيم تمثل الثقافة في نظرهم ،هي: التحيّزات الثقافية والعلاقات الاجتماعية وأنماط أو أساليب الحياة. وواضح أنها ظواهر أو عناصر مرتبطة ببعضها في الكلّ المركب للثقافة. فالتحيّزات الثقافية تشمل القيم والمعتقدات المشتركة بين الناس والعلاقات الاجتماعية تشمل العلاقات الشخصية التي تربط الناس بعضهم بالبعض الآخر. أما نمط الحياة فهو الناتج الكلّي المركّب من الانحيازات الثقافية والعلاقات الاجتماعية. ويعد من المتفق عليه ذلك التعريف الذي ما جاء في إعلان مكسيكو ٦ أغسطس (1982)، والذي

ينص على أن الثقافة بمعناها الواسع يمكن النظر إليها على أنها :" جميع السمات الروحية والمادية والعاطفية، التي تميّز مجتمعاً بعينه، أو فئةً اجتماعيةً بعينها. وهي تشمل : الفنون والآداب وطرائق الحياة. كما تشمل الحقوق الأساسية للإنسان ونظم القيم والمعتقدات والتقاليد".

وفي علاقة الثقافة بالحضارة، فإن معظم علماء الأنثروبولوجيا يعتقدون أن الحضارة ما هي إلا مجرد نوع خاص من الثقافة، أو بالأحرى، شكل معقد أو راقٍ من أشكال الثقافة. وفي العام (١٩٨٥) عرَّفت منظمة اليونسكو الثقافة بأنها "جميع معارف الإنسان المتعلقة بالطبيعة والمجتمع". فالثقافة، إذنْ، هي جماع الأنظمة المادية والروحية التي ابتكرها الإنسان لتحكم سلوكه، فيما هو ذاهبٌ إلى الارتقاء بهويته وذاته ونمط حياته والإعلاء من شأن وجوده في الحياة عبر الانخراط في صيرورة هي الثابت الوحيد في هذه الحياة، وعبر الاحتفاظ بأبنية ثقافية تحملها اللغة إلى الأجيال اللاحقة، كي تسكنّها وتتولّى تعديلها أو إعادة إنتاجها وفق حاجاتها وشروط تطوّرها. وعلى ذلك فإن هذا يعني أنها طريقة الحياة التي تتمكن جماعة بشرية من تأسيسها لتكون مقبولةً من جميع أفراد الجماعة، وملائمةً لهم كمجموع، وهي طريقة تتضمَّن أساليب الإدارة وآلياتها، ونمط التفكير، وآداب السلوك والمعتقدات، أو منظومة الأخلاق والقيم التي تحكم الجماعة، وكذلك اللغة، ونمط العيش بما يتضمّنه من مسكن ومأكل ومشرب ومن علاقات وأنظمة سلوك تؤسّس التواصل بين الفرد والفرد، وبين الفرد والجماعة، وبين الفرد والطبيعة، وبينه وبين الوجود(بسيسو، ٢٠٠٥).

انتشار العناصر الثقافية وإتساقها:

يشير علم الأنثربولوجي إلى أن الانتشار الثقافي يعني:" انتشار أحد سمات الثقافة خارج حدود المجتمع الإصلي الذي نشأت فيه، بمعنى نقل المواد الثقافية (الأشياء، أو السمات، أو الأفكار) بين نسقين ثقافيين، من خلال عملية ديناميات الثقافة حيث تنتشر عبرها العناصر أو المركبات الثقافية من مجتمع لآخر، ويصفونها بأنها الوسيلة التي قد ينتشر عن طريقها أي نظام، أو اختراع أو عنصر مركب ثقافي إلى مناطق أخرى (الساعاتي، ١٩٩٨).

قواعد الانتشار والاتساق الثقافي:

إن عملية الانتشار الثقافي هي عملية تفاعل مستمر ومنظم، وتخضع لقواعد عامة تحكم حركتها وتوجه مساراتها، ومن أهم تلك القواعد:

- تنتقل العناصر الثقافية في الغالب من المجتمعات الأكثر تقدّماً للمجتمعات الأقل تقدّماً، وقد تحدث عن هذه الظاهرة ابن خلدون في مقدمته بقوله أن المغلوب مولع بتقليد ثقافة الغالب. وهو يشير في هذا الصدد الى الغلبة المادية والتي تنتج جراء التفوّق الحضاري أو العسكري وما ينبثق عنه من تقدم مادي.
- الانتشار الثقافي عملية ذات اتجاهين، فليس بالضرورة دائماً حدوث انتشار ثقافة الغالب، ففي شواهد تاريخية كثيرة حدث العكس، مثل اعتناق التتار الإسلام وثقافته بالرغم من اجتياحهم العسكري لجلّ بلاد العالم الإسلامي وإخضاعه لحكمهم، إلا أنهم اعتنقوا الإسلام بعد ذلك، وتشرّبوا الثقافة الإسلامية وصاروا من أقوى دعاتها. كما يمكن أن تؤثر ثقافة المغلوب تأثيراً جزئياً على الغالب، فتتسرب إلى بنية ثقافة الغالب بعض عناصر ثقافة المغلوب ذات القوة والتناسب ومن خلال عمليات التفاعل المستمر الحميم.
- إن انتقال العناصر الثقافية من ثقافة إلى أخرى تحدده قوة وفعالية الثقافة الناقلة. كذلك تتحدد درجة الانتشار الثقافي بمستوى فعالية وظيفة وقيمة العنصر الثقافي الجديد، ومدي الحاجة إليه في إطار النسق الجديد، كذلك درجة اتساقه مع عناصر الثقافة السائدة.
- تتفاوت العناصر الثقافية في قدرتها على الانتشار في المجتمعات المتلقية، فالعناصر الثقافية المادية أسرع وأسهل في الانتقال من العناصر اللامادية، بينما العناصر ذات الصبغة العقدية والمتعارضة مع الثقافة المتلقية تجد مقاومة في الانتشار. وأيضاً العناصر التي تهدد البُنى المرتبطة بهوية المجتمع، والمدمجة في كيان الشخصية القومية منذ المراحل النمائية الأولى من حياة الفرد حتى أصبحت جزءاً من هويته.إضافة إلى الخصائص النفسية مثل التعصب وازدراء الوافد وليس كراهيته، فالكراهية لا تمنع بالضرورة تقليد ثقافته، ... الخ.
- تقبّل المجتمعات للعناصر الثقافية الوافدة يكون انتقائياً مثلها مثل عمليات نقل الأعضاء، فالمفردات الثقافية التي تتعارض مع عناصر الثقافة القائمة، أو

لا تناسب البيئة بكلياتها، أو لا تحقق تلبي حاجات المجتمع، عادة لا تقبّلها أفراد المجتمع، ولا يتاح لها الاندماج في عناصر الثقافة السائدة. مما قد يستدعي إجراء تعديل عليها، أو على الثقافة القائمة لإحداث حالة التجانس والاتساق في البناء الثقافي.

- إن التكامل الثقافي يقوم على ميل المجتمع لإحداث حالة الاتساق بين مكونات ثقافته القديمة والجديدة والتخلص من التناشز بينها.

مراحل اتساق البُنى الثقافية :

تعني عملية اتساق البنى الثقافية هي حالة التوافق الحادثة بين العناصر المكوّنة للبنية الثقافية الكلية، سواء كانت بعضها وافد أو غير مستقر لأي سبب كان. وعملية اتساق البُنى الثقافية عملية مستمرة وديناميكية تتفاوت من حيث الكيفيات التي تتم بها، والزمن الذي تستغرقه، وفي قوة استقرار العنصر الثقافي وثباته. وهي عملية تمر في نظرنا بأربعة مراحل، هي:

المرحلة الأولي: التعرّف: ويقصد بها تعرّف أفراد المجتمع على العناصر الثقافية الجديدة ، من خلال مشاهدة نماذجها.

المرحلة الثانية: التحقّق: وتتضمن التأكد من جدوى العنصر الجديد، ومناسبته وعدم تعارضه وتهديده للمقدّسات والمعتقدات لدى المجتمع، وذلك بتجريبه أو مشاهدة عواقبه وفعاليته في تسهيل الحياة والتوافق مع البيئة.

المرحلة الثالثة: التقبّل: وهي مرحلة إجازة العنصر الثقافي وقبوله وبدء العمل في إدماجه.

المرحلة الرابعة: الاتساق الثقافي: وهي مرحلة الاستيعاب، ونسميها بعملية لأنها تتضمن إجراء تعديلات وموازنات وتغييرات قد تكون كلية أو جزئية، جذرية أو سطحية، وقد تتطلب إزاحة لبعض العناصر المتعارضة، وقد تؤدي إلى تشكيل جديد للشخصية، خصوصاً إذا كانت الارتباطات البنيوية للعنصر الوافد أو العنصر محل التغيير متعددة ومعقدة وعميقة، مما يتطلب فترة حضانة قد تطول بحسب المعالجات الجارية. فإذا تم ذلك تكون العملية قد نجحت (الساعاتي، ١٩٩٨).

وقد تحدثت نظرية فستنجر (Festinger, ١٩٥٧) عن الحالة الرابعة هذه، باعتبار أنها هدف يسعى الفرد لتحقيقه، وهو ما أسماه بالاتساق المعرفي، أما استيعاب عناصر تتناقض مع الموجود فتحدث حالة عكس الاتساق تسمّى التناشر المعرفي. وعليه فإن الشعوب كما الأفراد، إذا اعترها حالة التناشز تنزع نحو إحداث حالة التواؤم والاتساق بين العناصر الثقافية المكونة لبنيتها المعرفية، لإزالة حالة التوتر الناتجة جراء وجود تناقض بين العنصريين (جلال، ١٩٨٤). بمعني أن الإنسان وبحسب فستنجر (Festinger,١٩٦٢) كيان نفسي يسعى دائماً إلى تحقيق حالة انسجام بين مواقفه وآرائه ومعتقداته وبنيته النفسية والثقافية، فنظرية التنافر المعرفي ترمي إلى أن الإنسان يسعى لتحقيق اتساق بنائه المعرفي وتوازنه النفسي. ووفقاً لهذه النظرية فإن هناك ثلاثة أنواع من العلاقات بين عناصر معرفتنا: أما تكون هناك علاقة اتفاق بين هذه العناصر، أو قد لا تكون هناك علاقة بين هذه العناصر، أو قد تكون هناك علاقة تناقض وتعارض بين هذه العناصر، وفي الحالة الأخيرة يضطر الفرد إلى إزالة هذا التناقض أو التقليل من حدته، إما بتبنّي العنصر الجديد والاستغناء عن القديم، أو عن طريق خلق نوع من الانسجام، أو مقاومة العنصر الدخيل بواسطة التجاهل والتغافل عن مصدره أو تصنيفه ضمن العناصر غير المنطقية التي لا يمكن التعاطي معها أو حتى التفكير فيها.

الثقافة القومية:

إنّ الفعل الثقافي والممارسة اليومية للأنماط الثقافية المختلفة للشعوب هي أبرز سماتها المميزة، بل وهي الخاصية الجامعة لأي شعب من الشعوب، واختلاف الثقافات بين الشعوب هو الذي يميّز بينها. وفي ذلك فإننا نجد أن "بويشيس" Boethius المذكور في (الساعاتي، ١٩٩٨) يشير إلى مبدأ نسبية الثقافةCultural relativity واختلاف أساليب معيشة الشعوب بقوله: " إن أعراف الأمم وقوانينها تختلف اختلافاً بيّناً، لدرجة أن السلوك الذي تعده الأمم جديراً للثناء تعده أمم أخرى مستحقاً للعقاب". وهو ما يتفق مع المنظور الثقافي الاجتماعي في تشخيص الاضطرابات النفسية. كذلك يصف هوفستيد (Hofstede ،١٩٩١) الثقافة الوطنية بأنها " برمجة العقل الجماعي الذي يميّز أعضاء في مجموعة واحدة، أو شخص من شخص آخر ينتمي لمجموعة

أخرى " ويضيف مفصلاً أن الثقافة الوطنية تعني "اشتراك جماعة ما في أنماط محددة تمثل هويتهم الثقافية، وفق برمجة عقلية، وهذه البرمجة العقلية مكونة من القيم والمعتقدات، والافتراضات والتوقّعات والتصوّرات والسلوك.

الصلة بين الثقافة والشخصية القومية:

ليس هناك أدنى شك في أن الصلة بين الثقافة والشخصية من القوة بمكان، إذ " أن الفرد وكما يولد داخل مجتمع ما، فهو يولد أيضاً داخل ثقافة خاصة تشكّل شخصيته. فالثقافة هي الإطار الأساسي والوسط الذي تنمو فيه الشخصية وتترعرع، وهي التي تؤثر في أفكاره ومعتقداته ومعلوماته ومهاراته وخبراته ودوافعه، وطرق تعبيره عن انفعالاته، ورغباته، كما تحدّد له القيم والمعايير التي يسترشد بها، وتفرض عليه التقاليد التي يتمسك بها. ويؤكد الأنثروبولوجيون وعلماء الاجتماع على أن طابع الشخصية ذو علاقة وثيقة بنمط الثقافة الذي تخضع له. أي أن الشخصية مرآة تعكس صورة الثقافة، وهي ممثلة للثقافة التي نشأت بها (سنوي، ٢٠٠٤).

لقد لاقت فكرة ارتباط تكوين الشخصية بالثقافة السائدة حظاً واسعاً في حيّز دراسات الإنثروبولوجيا النفسية، فقد ركّز كاردنر على سبيل المثال على ما أسماه بالمنظمات أو النظم الأولية، التي ترتبط بتربية الأطفال في سنواتهم الأولى، وتختلف من ثقافة إلى أخرى. ويفترض كاردنر أن اشتراك مجموعة من الناس في نوع معيّن من التنشئة والتربية خلال مرحلة طفولتهم، يؤدي إلى أن تسود بينهم سمات شخصية مشتركة عندما يكبرون، وترتبط هذه الصفات بالتّشكيل النهائي للثقافة السائدة لديهم، وعلى الرغم من أن ذلك لا يمكن أن يزيد أو يقلّل من وجود الفوارق الفردية في نطاق الثقافة الواحدة، إلا أن العلاقة بين الأنماط الثقافية والشخصية الفردية والتأثيرات المتبادلة بينهما أمر لا يجب إهماله (فهيم، ١٩٨٦). ولما كان مفهوم الشخصية القومية لا ينفصل عن فهمنا العام للشخصية الفردية، نورد تعريف ألبورت للشخصية الفردية الذي يتضمن أنها:" التنظيم الدينامي داخل الفرد لتلك النظم السايكوفيزيقية التي تحدد أسلوبه الفريد في توافقه مع بيئته". وبالنظر إلى هذا التعريف يمكن القول بأن الأسلوب المتّخذ في التوافق مع البيئة هو جوهر فهمنا للثقافة، وهو ناتج بصورة ما عن مؤثرات عديدة قد تكون مشتركة بين مجموعات من البشر. وبذلك فإن التفرّد في

ذلك الأسلوب يتدرّج من مستوى الفرد الواحد، الذي يتمايز ويتفرد بأسلوبه عن الأفراد الآخرين إلى مستويات أكبر، بدءً بالمجموعات الثقافية الصغيرة، ثم القوميات، ثم الشعوب والأمم حتى تبلغ المجموع البشري ككل. وكما يرى هوفستيد (Hofstede,١٩٩١) فإن الثقافة الوطنية لا تلغي وجود ثقافات داخلية بالنسبة للأمة الواحدة. فجموع السكان من أمة واحدة يمكن أن يكوّن لديهم ثقافات متباينة لأسباب عديدة، ولكن بغض النظر عن هذه كل الانقسامات الوطنية للسكان، بدءً من تمايز الأفراد وتفردّهم، توجد بطريقة ما أو بأخرى قواسم ومشتركات تسهم في خلق ثقافة موحّدة تجمع بين المجموعات، وتتسم بأنها فريدة من نوعها. وبالتالي تصاغ نتاجاً لتلك الثقافة شخصية قومية تتجلى فيها مؤثرات تلك الثقافة.

ومن خلال تعريف تايلور (Toylor,١٩٤٨)، والذي تضمن اعتبار الثقافة مفهوماً وصفياً يقصد به كل تلك الأبنية العقلية أو الأفكار التي يكتسبها الفرد أو يخلقها بعد مولده. وتشمل كلاً من الاتجاهات والمعاني والعواطف، والمشاعر والقيم والأهداف والاهتمامات والمعارف والعلاقات والارتباطات والمعتقدات. ونجد أن كل هذه المكونات يتم تدميجها في بناء الفرد عن طريق الأسرة ومؤسسات المجتمع التي تليها في الأهمية وبداية التأثير. فالأسرة تسعى في سنوات الفرد الأولى واللاحقة إلى نقل معالم الثقافة العامة السائدة في المجتمع لأفرادها، وما تحتويه من عادات وتقاليد وقيم وفلسفات وأعراف ومعايير، وفلسفة الحياة أو أسلوبها السائدة. ويعتمد هذا علي ما يسميه بورنق ولانفيلد (Boring & Langfeld ,١٩٤١) المذكوران في(فهمي والقطان، ١٩٧٧) بالإيحاء، ويعني به تقبل المعايير الاجتماعية دون نقد، فتصبح جزءاً نمطياً من تقاليدهم يصعب عليهم التخلص منه، وتمثل بالتالي المرجعيات السلوكية المشتركة للأفراد.

تسمي عملية تدميج مكونات الثقافة المحدّدة في البناء الشخصي للفرد بعملية التنشئة الاجتماعية، وهي في أبسط مفاهيمها تعني قولبة الفرد وفق القالب الاجتماعي السائد، أي تحويل الكائن الحي من كائن بيولوجي إلى كائن اجتماعي، يتبّني ثقافة المجتمع الذي يعيش فيه، وذلك بعد إكسابه تلك الثقافة بواسطة آليات ومؤسسات مختلفة، ليحقّق التوافق الاجتماعي المطلوب، ويستطيع العيش وفق الدور المرسوم له في ذيّاك المجتمع. كما أنها تعني أيضاً فيما تعني إدماج الطفل في الإطار الثقافي

العام، عن طريق إدخال التراث الثقافي في تكوينه وتوريثه إياه توريثاً، بالاعتماد على تعليمه نماذج السلوك المختلفة في المجتمع الذي ينتسب إليه، وتدريبه علي طرق التفكير السائدة، وغرس المعتقدات التي يؤمن بها المجتمع، فينشأ منذ طفولته في جوٍ ملئ بهذه الأفكار والمعتقدات والأساليب فيشب عليها، وتكون بدورها قد تغلغلت في نفسه وأصبحت طبيعة ثانية له، أي أصبحت من مكونات شخصيته.

فعلى ما تقدّم تصبح التنشئة الاجتماعية حلقة الوصل بين الثقافة والشخصية. فبدون عملية نقل الثقافة إلى الأفراد عن طريقها، لا يمكن أن نتوقع منهم انصياعاً لمعايير مجتمعهم، ولقيمه ونظمه. وفي هذا يرى والاس المذكور في الطائي والفلاحي(٢٠٠٦) إن "نظرية الشخصية القومية" عموماً تنطلق من افتراض مؤداه أن تجارب الطفولة تحدد الملامح الرئيسة لشخصية الإنسان الراشد، وأن وحدة الحضارة تعني تماثل الأساليب التربوية التي تؤدي بدورها الى خلق نمط قومي مشترك تتسم به شخصية سكان المجتمع. ويؤكد هذا المعني ريموند كاتل، من خلال نظريته في الشخصية، ويسمي ذلك بمفهوم السياق الاجتماعي، ويعني به أثر الفرد في المجتمع وأثر المجتمع على الفرد. ويقدم لنا من خلال ذلك مصطلحاً أصيلاً أسماه شخصية الجماعة Syntality، ويقصد بها خصائص (سمات) الجماعة الأساس، التي تؤدي إلى سلوك الجماعة بطريقة متسقة تتيح التنبؤ بأدائها. ويشير إلى أن هناك ثلاثة طرق تؤثر بها الجماعة على سلوك الأفراد هي :

١. غرس القيم الاجتماعية غرساً عقائدياً مقصوداً.
٢. تأثير العوامل الموقفية والبيئية على نحو غير مقصود من خلال ممارسات المجتمع ومؤسساته.
٣. ما ينتج عن الطريقتين آنفتّي الذكر من أنماط، قد تقتضي أن يعدل الفرد من شخصيته، للتعبير عن الدوافع الهامة وإشباعها.

ولعل نزعة الفرد نحو الانتماء لجماعة، والاندماج فيها، والتقّيد بمعاييرها وثقافتها، هي العوامل الأهم في تسهيل مهمة هذه العملية. لاسيما أن للمجتمع سلطة كافية جداً لردع كل فرد من أفراده يخرج عن إطاره الثقافي الحضاري، باستخدامه لأساليب عقابية عديدة ومتدرجة تبدأ من الاستهجان وتتدرج حتى الفصل أو العزل من

المجتمع. ويري موراي وكلاكهين (١٩٥٣) "أن وجود الشخص في وسط اجتماعي وحضاري معين أمر ضروري، فكل شخص هو أساساً شخص اجتماعي، أي جزء من نظام التفاعل الاجتماعي". إذن رغبة الشخص في الاندماج هي رغبة أصيلة في بنائه النفسي، وهي تقوده لامتصاص قيم المجتمع المعني، وتشعره بالسعادة والأمان من عقاب المجتمع، بل يجد مكافأة منه علي ذلك. وفي المقابل تمثّل هذه الرغبة في ذات الوقت نقطة ضعف الفرد، يستغلها المجتمع في عقاب المتمردين علي نظمه والمقاومين عمليات التنميط تلك، بحرمانهم من إشباع تلك الرغبة أو الحاجة. بمعني أنها توظّف كواحدة من وسائل الردع. فمثلاً إذا أخذنا الاتجاهات النفسية، التي هي كما يقرّر حامد زهران (١٩٧٧) تحدّد طريق السلوك وتفسره، وتنظّم العمليات الدافعية والانفعالية والإدراكية والمعرفية حول بعض النواحي الموجودة في المجال الذي يعيش فيه الفرد، وهي تنعكس في سلوك الفرد وفي أقواله وأفعاله وتفاعله مع الآخرين، كما أنها تيسّر للفرد اتخاذ القرارات والسلوك في المواقف النفسية دون تردد أو تفكير، وتوضح استجاباته الثابتة، كما أن المشتركة منها توحّد سلوك الجماعات. ولها أهمية بالغة في حياة الفرد، فهي تساعده علي التكيّف مع الحياة الواقعية، كما تساعده علي التكيّف الاجتماعي، وذلك عن طريق قبول الفرد للاتجاهات التي تعتنقها الجماعة، فيشاركهم فيها، ومن ثم يشعر بالتجانس معهم. تقع في دائرة نواتج الدمج الثقافي فمثلاً قوة الثقافة توحّد الاتجاهات، وتتسبّب في نشأتها، كما أن الاتجاهات المتشابهة توحّد عناصر الثقافة الأخرى، ويمكن أن تنشئها، وينسحب ذلك علي كافة عناصر الشخصية ومكوناتها. وفي ذلك يرى العديد من الباحثين منهم: (أنسكو وسكوبلر،١٩٩٣؛ دافيدوف، ١٩٨٣؛ درويش، ٢٠٠٣؛ السيسي، ٢٠٠٢؛ عيسوي، ١٩٧٤؛ كامل، ١٩٩٩؛ لامبرت ولامبرت، ١٩٨٩)، أن الاتجاهات النفسية تعدّ من أهم عناصر الثقافة وملامحها، وهي في ذات الوقت من نواتجها، باعتبار أن عمليات التنشئة الاجتماعية ومتضمناتها هي المحدّد لدرجة الاتجاهات ونوعيتها. كما تعدّ من المكوّنات الثقافية التي تحتلّ موقعاً متقدّماً في البناء الثقافي لأي مجموعة منضوية تحت ثقافة محددة، لذا فإنه يجري عليها ما يجري علي بقية الأنماط والعناصر المكونة للثقافة، بمعني أنها تتكرّس بذات الأدوات التي تكرس العناصر الأخرى،

وترسخها، وتعزز استمرارية وديمومتها، حيث يستخدم المجتمع كافة الوسائل الدفاعية التي تناسبه للمحافظة علي منظومته الثقافية ومن بينها الاتجاهات، وفي بعض الأحيان يمكن أن تنتفي العوامل التي أوجدت القيمة الثقافية المحدّدة، فيتم بشكل شعوري أو لا شعوري ترميم البناء المعرفي المنبثقة منه تلك القيمة، بمفردات جديدة تناسب الظرفين الزماني والمكاني لها، وقد تكون تلك الحزم المعرفية خاطئة أو متوهّمة، ولكنها مقنعة في إطارها الاجتماعي وظرفها التاريخي.


مارغريت ميد (1901-1978م)
بغينيا الجديدة تحمل احد اطفال القبائل البدائية

تاريخ دراسات الشخصية والثقافة:

تسعي دراسات الثقافة والشخصية إلى فهم نمو وتنمية الهوية الشخصية والاجتماعية، من حيث صلتها بالبيئة الاجتماعية المحيطة بها، وبعبارة أخرى، يمكن من خلال دراسة الشخصية الفردية فهم تلك العلاقات المتبادلة، وما لديها من التعميمات التي تحدّد الثقافة المعينة للفرد، والتي تؤدي بدورها إلى التكوينات ذات الطابع الوطني، وأنواع شخصية محددة، وتكوينات الشخصية المميّزة ثقافياً. وعليه فقد اهتمّت مراكز البحث والعلماء منذ زمن بعيد بالبحث في علاقة الثقافة والشخصية، حيث اتخذت أساليب ونظريات عديدة لفهم تلك العلاقة، وبرزت من خلالها فروع عديد للمعرفة أهمها الدراسات الأنثروبولوجية، والتي سعت في تاريخها الباكر في منتصف وأواخر القرن التاسع عشر لتطبيق نظريات تشارلز داروين لدراسة كل جانب من جوانب الإنسان. كما تأثرت بالعقلية الاستعمارية وممارساتها في ذلك الوقت حيث كان علماؤها ينظرون إلى الفروق بين الثقافات البشرية على أساس هرمية المراحل ضمن مخطط تطوّري. وقد أدى هذا إلى مفهوم الانتظام الثقافي الهرمي بدلاً من وصفها كاختلافات بين الثقافات، بمعني إن الفروق في الأنواع وليس في الدرجة، وسيطر بذلك مفهوم وجود الشعوب "المتحضرة" في مقابل "البدائية"، واعتبار أن دول أوروبا الغربية حائزة على معظم الثقافات "المتحضرة"، في حين أن غيرها من أمريكا الشمالية وأفريقيا والقبائل الآسيوية، كانت مصنّفة على أنها أقل شأناً أو "بدائيةً". ولكن ظهر

بعد تلك الفترة بعض العلماء الذي يدّعون إلى مفهوم تعامد الثقافات وليس انتظامها هرمياً بعضها بدائياً وآخر رفيعاً. لذا فقد بدأت البحوث النفسية والأنثروبولوجية تبحث عن الجوانب المشتركة، التي من شأنها أن تميّز الشعوب من خلال اختلاف ثقافاتها. في محاولة لتفادي هذه النظرة العنصرية المنحازة، ولبيان خطل نماذج الثقافة الهرمية. وقد كافحت هذه النظرة للبروز على يد عدد من علماء الأنثروبولوجيا الذين شكلّوا جيلاً جديداً. وتحت هذه المنظور الجديد برز عالم الأنثروبولوجيا فرانز بواس وتلامذته، وسعوا إلى تغيير المفهوم السابق ليتغيّر بذلك مجرى دراسات الثقافة من التسلسل الهرمي أو وفق نظام التطوّر، إلى اتجاه دراستها على أساس الاختلاف في النوع وليس في الدرجة، ويذكر أن بواس في الواقع هو من صاغ تعريف لكلمة "colure" الثقافة، التي نستعملها اليوم(enough,١٩٩٦).

الفصل الثاني
الشخصية القومية السودانية

تمهيد:

إن البحث والتقصّي في موضوع قضية الشخصية والهوية السودانية، والتعريف بها، وتحديد ملامحها، ومحدداتها، ومساراتها، قد وقع محل اهتمام العديد من الدارسين والمفكرين السودانيين الباحثين في مجالات مختلفة، وعبر تواريخ ممتدة، وتتعدّد الأسباب التي دفعت بأولئك الباحثين للتنقيب بالحاح في هذا المبحث، ويمكن أن نستشف بعضاً من تلك الدوافع من خلال التساؤلات الملحة التي طرحتها ناهد محمد الحسن (٢٠٠٩)، في قولها:" لوهلةٍ يبدو لي جهلنا في قرارة أنفسنا بمن نحن؟ مخيفاً جداً، ولائقاً أكثر برجل مثل هنتنغتون كتب عن إشكالية الهوية الأمريكية تحت عنوان (من نحن؟)، وهو سؤال معقول لأمة زحفت من أنحاء الأرض المختلفة ونزلت بأرض الآخرين، وعاركتهم، وتعاركت فيما بينها، قبل أن تخلق لها عَلماً تتعلم منه هويتها الموحدة ومعني وجودها. لكن، أن يحضر هذا السؤال في بلد كالسودان - لولا واقعه التاريخي والجغرافي لسرعان ما غدا لوناً واحداً. هو ما يجعل هذا السؤال مخيفاً وكارثياً، إذ يدلّل على أننا لم نبذل أي جهد بهذا الخصوص، وأننا إلى الآن لم نعِ حقيقة من نحن؟ في قرارة أنفسنا أعرب، أم أفارقة ؟، أم حالة وسطية فيزيائية بين العروبة والأفرقانية؟، أم هناك رابعٌ حاضر في كل التنوع الثقافي الموجود، ويشكّل العلاقة بين القبائل السودانية المختلفة، التي تلتقي فيما بينها في خصائص سودانوية تمنحها هويتها القومية وتميّزها عن الآخرين ؟". وقبل الإجابة على هذه الأسئلة، لابد من البحث في وجود الكيان نفسه، فهل هناك ما يعرف بالشخصية السودانية؟.

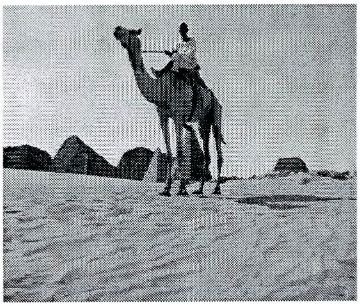
أولاً: الشخصية السودانية الكيان والوجود :

رغم أن الانصهار القومي السوداني ما زال مستمراً وهو في طور الاكتمال والصيرورة، إلا أن هذا لا يعني عدم وجود شخصية سودانية قومية، فالشعور القومي للشخصية السودانية قد بدأ من خلال عمليات دينامية مستمرة عبر التاريخ، لعبت فيه الممالك السودانية القديمة دور الإطار الذي تشكّلت في داخله تلك الشخصية، وقد مثّلت بوتقة انصهرت فيها كل عناصر ثقافتها أياً كان مصدرها، أصيلاً أو وافداً، لتتقبّل بعد ذلك اندماجاً واستيعاباً للحضارات والثقافات الوافدة، فـ "التراث الحضاري

السوداني الذي يؤلّف جماع تشكيلات الثقافات المحلية والوافدة، لهو أغنى من أن يحد بمرحلة حضارية واحدة، فمن العصر الحجري الحديث، وكرمة ونبتة ومروى، ومن نوباتيا والمقرة وعلوة، ومن سلطنة الفونج السنارية وتقلي والمسبعات، والدولة المهدية، وسلطنة الفور ينحدر إلينا تراث ضخ ، لم يلق للأسف ما هو جدير به، وما هو جدير بنا" (النور، ٢٠٠١). وعلى الرغم من هذا التاريخ المتصل، إلا أن الشعور القومي لم يكتمل إلا باكتمال خريطة السودان بوضعها الحالي- قبل انفصال جنوب السودان- بعد سقوط مملكة الفور في العام ١٩١٦م وضم دارفور إلى السودان رسمياً، فالسودان "لم يكن السودان المعروف اليوم بجغرافيته كيانًا سياسيًّا أو ثقافيًّا موحدًا قبل دخول العرب؛ فقد كانت تتوزع فيه أعراق وقوميات متنوعة وعقائد وأديان مختلفة؛ ففي الشمال حيث يعيش النوبيون كانت تنتشر المسيحية الأرثوذكسية كعقيدة، واللغة النوبية بلهجاتها المختلفة لغة للسياسة والثقافة والتخاطب، وفي شرقه تعيش قبائل البجة وهي من القبائل الحامية ولها لغة خاصة بها وثقافة منفصلة، ومع اتجاهنا جنوبًا نجد القبائل الزنجية بسحناتها المميزة ولغاتها الخاصة، وكذلك الحال في غرب السودان(خالد، ٢٠٠٠).

إن الشعور بالذاتية السودانوية له ماضٍ ليس بالقريب، فقد برز بقيام ثورة عام ١٩٢٤م، التي "مثّلت حدثاً عظيماً كما يورد عبد الله البشير (٢٠١٠) جعل البريطانيين يحسون بأن "جرثومة" القومية السودانية تتواجد بين العناصر التي أطلقوا عليها "العناصر الزنجية المنبتّة قبلياً "Negroid but De-tribalized People"، وبينما الانتماء القبلي بين أهل الشمال يصطدم بشكل مباشر مع المشاعر القومية، ويقف حجر عثرة أمام انصهار أهل السودان في بوتقة الأمة. قامت ثورة عام ١٩٢٤م، ولعبت تلك العناصر التي كان معظمها من العناصر غير العربية دوراً قيادياً وبطولياً أمثال على عبد اللطيف (حوالي ١٨٩٦م-١٩٤٨م)، عبد الفضيل ألماظ (حوالي١٨٩٥م - ١٩٢٤م)، زين العابدين عبد التام (حوالي ١٨٩٥م-١٩٢٤م)، وآخرون".

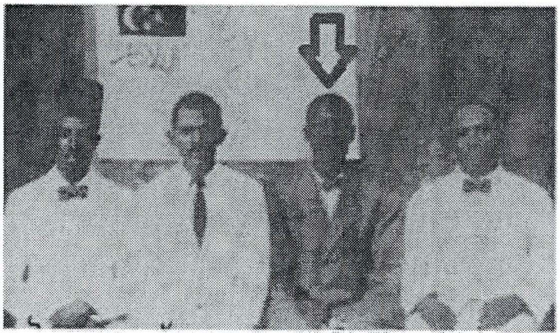
إن الشعور القومي السوداني لم يكن يسير في منحىً متصاعداً بشكل دائم، فقد مر بمراحل زمنية طغى فيها، وانحسر في أزمان أخرى، والسبب في ذلك يرجع إلى التدافع بين التيارين العروبي والأفريقي وبينهما التيار التوافقي. وقد بات هذا الأخير هو الأعلى صوتاً والأكثر حضوراً وقبولاً في مستقبل الأيام. وتعتبر أبرز محطات هذه المسيرة انبلاج مدرسة الغابة والصحراء أو النخلة والأبنوسة، التي تعبّر عن خلاسية الشخصية السودانية وازدواجيتها الأفروعروبية. وهي فكرة ثنائية لم تكن نبتا منبتّاً برز من فراغ، بل كانت تطوّراً لدعوات سبقت لها. رغم ضعف نضج تلك الدعوات متمثلة في مدرسة الفجر، وهو ما أشار إليه أحد رواد مدرسة الغابة والصحراء محمد عبد الحي (١٩٧٦)، حيث يرى أنه يمكننا أن نرجع بدايات هذه المدرسة إلى بواكير القرن العشرين مذ بروز دعوة قومية الأدب واقتصاره على ما هو سوداني السمات، أو ما يسمى بمدرسة "الفجر". إذن كانت جرثومة ذلك الاتجاه بالوعي تكمن في إحساس الأدباء في ذلك الزمن بحاجتهم إلى أدب يعبر عن واقعهم. وقد بدأ هذه الدعوة الشاعر حمزة الملك طمبل، وتبعه في ذلك الكثيرون منهم محمد أحمد محجوب، محمد عشري الصديق، وأخوه عبد الله، إلا أن محمد عبد الحي يأخذ



عليهم أن دعوتهم لم تكن واضحة الرؤية. فمفهوم ما هو سوداني لم يكن واضحاً لديهم. كما إن العمق الأفريقي للسودان كان غائباً عندهم غياباً تاماً. لقد مسّوا أفريقية بالسودان مسّاً خفيفاً بينما تجاهلوا كينونته الأفريقية من حيث تأفرقهم هم أنفسهم، وبالتالي سقط عنهم الوعي بأطروحة التمازج والتفاعل الثقافي الذي انتظم الثقافة العربية في السودان (هاشم، ١٩٩٩). وبناءً على هذا النقد جاءت مدرسة الغابة والصحراء، كتطوّر سعى إلى أن يتلافى هذا القصور، تلا ذلك ظهور مصطلح السودانوية في بداية الثمانينيات على يد التشكيلي أحمد الطيب زين العابدين، والذي حاول من خلال التنظير لهذه الوجهة أن يبلور مفهوماً جامعاً يعبر عن الهوية الجامعة المستوعبة لكل المكونات المصدرية التي شكّلت هذا الإنسان الفريد.

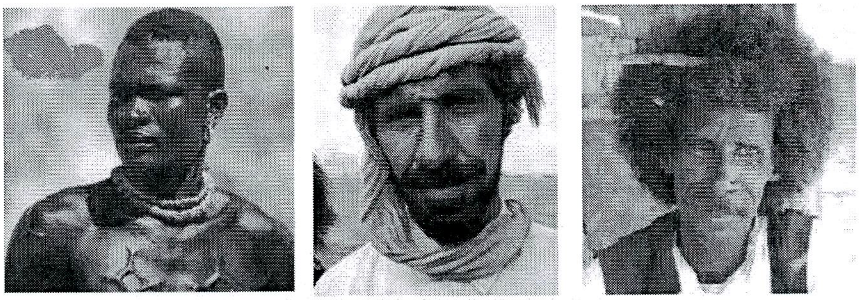
ثانياً: الشخصية السودانية وجدل الهوية:

نجد إن التساؤلات التي ظلت تبرز بشكل مستمر حول الهوية السودانية ومصادرها، قد مثّلت مثار جدلٍ طويل بين الكتاب والباحثين والمفكرين السودانيين، وقد سُكب فيها الكثير من الأحبار، وأدير حولها الكثيف من الحوارات والصراعات الحامية المتصلة منذ وقتٍ بعيدٍ، متخذة أشكال متغايرة سياسي وفكري وإبداعي، وقد استمرت في التطوّر والتبلوّر، إلى أن أضحت أشكالاً صراعية عنيفة ومسلحة في كثير من المناطق والأحيان، الأمر الذي تطور إلى أن أدى إلى انفصال جنوب السودان في ٢٠١١/٧/٩م، وإلى إثارة التوترات والصدامات المسلحة الدامية في أجزاء أخرى كثيرة من البلاد. ويؤكد ذ عبد الغفلكار محمد أحمد (١٩٩٥) حيث يرى أن اندفاع بعض المثقفين والساسة السياسيين في تعميم عروبة السودان، دون مرعاة لتنوّع ثقافاته، والمكانة التي تحتلها الثقافات الأفريقية في بعض أنحاء السودان، ظل سبباً من الأسباب التي قادت إلى تفاقم بعض مشاكل السودان الحالية.


ثوار جمعية اللواء الأبيض وبينهم المناضل علي عبد اللطيف

وعلى كلٍ فإن الصراع حول هوية السودان وحقيقة انتمائه، قد انحصر بين تيارين، على الرغم من وجود عناصر أخرى أسهمت بأقدارٍ مختلفة، ولكنها محدودة في تشكيل تلك الهوية. ويبدو أن هذا الصراع ليس وليد تاريخ قريب، بل هو قائم ومحتدم منذ بواكير الحركة الوطنية فقد لازمها منذ مهدها، وهذا ما تؤكده الباحثة اليابانية يوشيكا كوريتا (١٩٩٤)، حيث أوردت في بحثها الموسوم بمفهوم الوطنية عند جمعية اللواء الأبيض، أن الصراع حول هوية السودان، عروبتها أو أفريقانيتها، قد برز قبل سنوات عديدة، متجلياً عبر عدد من الأشكال المختلفة، مثل الصراع العرقي الذي نشب بين علي عبد اللطيف وسليمان كشة، يوم أن جمع سليمان كشة في خريف ١٩٢٣م، وفي إطار أنشطة جمعية الاتحاد السوداني القصائد التي تليت في ليلة مولد

النبي (ص) ونشرها في كتاب، صدّره بمقدمة ابتدأها بعبارة " الشعب العربي الكريم"، ولم يرضِ ذلك علي عبد اللطيف فواجهه باحتجاج ورفض، وكان رأيه أن يكتب بدلاً عنها عبارة "الشعب السوداني الكريم"، معللاً ذلك بأنه يجب إلا يكون ثمة فرق بين العرب والجنوبيين (بخيت، ٢٠٠٩).



عينة لبعض قبائل السودان المتباينة الأعراق

ولم يقف ذلك الصراع عند هذه المحطة التاريخية، بل امتد إلى تاريخ بروز ما يعرف بمدرسة الغابة والصحراء الأدبية أو النخلة والأبنوسة، وهي المدرسة الأدبية التي تعبّر عن الذهنية التلاقحية والتوفيقية بين طرفين، حيث تؤكد أن الثقافة السودانية هي نتاج لعاملين، هما العامل العربي بثقافته الإسلامية والعامل الزنجي بثقافته الأفريقية. ولذا فإنها سعت عبر أدواتها الإبداعية المتاحة أن تعبّر عن هذا التمازج. واستمر الجدل والصراع متجاوزاً هذه الرؤية، ولم يتقيد بأسلوبها الإبداعي المتسامي، بل تطوّر حتى يومنا هذا ليتخذ صوراً وأشكالاً اقصائية مسلحة.

لذا فإن ما تقدّم يوجب تناول الشخصية السودانية، وهويتها، وما أنبنى عليها من ملامح ميزّتها عن غيرها بالبحث والدراسة، ويستدعي بذل الجهد في التأكيد على وجود هوية سودانية جامعة قامت علي خصائص مشتركة، وعلي تفرّد حضاري خاص، نتج عن تلاقح وانصهار بين عناصر عديدة على مر التاريخ، تفاعلت فيما بينها لتتجلّى في تمظهرات مختلفة، أهمها السلوك العام الذي يتخذ مؤشراً لسمات الشخصية، وهو المنهج المعروف في العلوم الاجتماعية بمنهج التحليل العاملي، ويمكن عبره أن نستخلص العديد من العوامل والسمات المميزة للشخصية السودانية.

ثالثاً: ماهية الشخصية السودانية:

نظرياً يمكن القول أن الشخصية القومية السودانية قد تشكّلت ملامحها العامة من خلال ثقافة الوسط، أي الثقافة الأمدرمانية، وهي الشخصية التي تروج لها الدولة، وتعمل بآلياتها لإدماج الأفراد فيها، ويمكن القول بحذر أن هناك حالة من التراضي عليها، واعتمدوا سماتها قالب معياري يقترب الناس منه ويبتعدون، وأصبحت ملامح هذه الشخصية وسماتها، هي المشترك بين غالبية السودانيين، أو ربما هي الشخصية المتوالية الأكثر تكراراً، وتعتمدها هذه الدراسة لهذه الأسباب، ولأنها أضحت النموذج الأوفر حظاً عن غيره مستقبلاً، علي الرغم مما يخوضه هذا النموذج من صراع، تجلّت حدته في ثنائية شمال وجنوب، عرب وأفارقة، مركز وهامش. هذه الصراعات التي لها تجليات مختلفة أبرزها الصراعات العسكرية التي شهدها السودان، وما زال يعاني منها في بعض أجزائه. حيث مثّلت أسئلة الهوية التي تطرح بإلحاح، محرّكاً هاماً من محرّكات هذه الصراعات ودافعاً لاستمراريتها.

وعلى الرغم من ذلك، نجد أن الناظر لحال العاصمة (الخرطوم) اليوم، يجدها تمثّل أنموذجاً لفضاء الحوار الثقافي، الذي تتبوتق فيه تلك الثقافات العديدة وتنصهر بسلاسة، لا يعكر صفوها إلا الاحتقانات والمواجهات الإثنية بالأطراف. فكثيراً ما تمثل مصادر إثارة لمشاعر الانتماء لدي المنتمين لهذه الثقافات المرتبطة بالصراع والقاطنين بالعاصمة، حيث يستشعر الخطر الداهم علي ثقافته، فينكفئ عليها بصورة تجعله أكثر مقاومة للاندماج، ليحقق تضامنه بمن يحمل السلاح وليشبع رغبته في الانتماء والتوحد، وليسلك بما يحقق له التناغم والاتساق المعرفي مع اتجاهاته السلبية، التي استيقظت بفعل أجواء الاحتقان والمواجهة. ورغم ذلك فإن الناظر لحال السودان، يلحظ قوة نموذج ثقافة الوسط وقدرته علي الاستقطاب وسطوته الثقافية، ومرد ذلك إلى إلى عدة عوامل منها :

- أن لهذا النموذج عوامل قوة وفعالية، تتمثل في عامل القوة التاريخية والعلمية والسياسية والمهنية والإعلامية.
- سبق هذا الموذج في الاستجابة للتحديث، من خلال الانتظام المبكر في سلك التعليم الحديث، وما ترتب علي ذلك من امتلاك لأدوات السيطرة الثقافية.

- تعبيره عن الثقافة العربية، والتي يمثّل الدين الإسلامي أهم مكوناتها وعناصرها، وهو كما معروف يتضمّن عقيدة وتعاليم، من شأنها أن تصيغ ثقافة الفرد بصورة كلية، باعتبار تناولها أدق تفاصيل الحياة والسلوك اليومي، وهي تصبح بذلك ثقافة ترتبط بمعتقد. ومن المعروف أيضاً أن المعتقد من أقوي العناصر الثقافية، وأشدها عناداً وأكثرها مقاومة للتغيّر والتعديل، ومن أرسخ العناصر الداخلة في الصراع الثقافي.
- كونها تتبنى ثقافة مكتوبة وموثقة، لذا فإن تناقلها وتداولها وحفظها والتعبير عنها وبها أيسر من غيرها.
- قوة اللغة العربية باعتبارها لغة الدولة الرسمية، وكونها لغة القرآن، ولأنها من اللغات العالمية المعترف بها، كل ذلك يجعل ثقافتها هي الأقوى .
- امتدادات الثقافة العربية الخارجية، وشمولها لكل دول المنطقة العربية، وهي دول لها وضعيتها الاقتصادية والسياسية، وأدواتها الثقافية الفاعلة، ولها تأثير بالغ ككتلة علي مستوي الإقليم، وهي بذلك تمثل داعم، ورافد مادي ومعنوي مستمر للثقافة العربية بالسودان.
- الغلبة العددية والنوعية لحاملي الثقافة العربية للأسباب آنفة الذكر.

رابعاً: اسم السودان الدلالة والموقف:

السودان نعتاً عند العرب يدل على الجماعة من البشر الذين اتسموا بسواد الألوان، وهم السود، وهو عكس البيض، والذي يجمع أيضاً عند العرب بالبيضان. وقد كان هذا الاسم يستخدم للدلالة على المنطقة الأفريقية جنوب الصحراء، والتي قُسّمت بناءاً على النمط الاستعماري إلى السودان الفرنسي، والسودان الإنجليزي- المصري، حيث حازت الرقعة الجغرافية المعروفة بالسودان اليوم هذا الاسم دوناً عن كل المناطق الأفريقية المشتركة معها تاريخياً في هذا الاسم، على الرغم من تعدّد أسماء الممالك التي كانت تعيش على امتدادها شرقاً وغرباً شمالاً وجنوباً، وهي ممالك ذات حضارات عريقة، وأنساق سياسية مستقرة لآماد طويلة. وقد عرفت- أي هذه الرقعة الجغرافية - الكيانات السياسية منذ ما يربو على ثمانية آلاف سنة، تعرّضت خلالها إلى تطورات عديدة، بفعل عوامل التاريخ نهوضاً وانهياراً، هذا فضلاً عن تزامن العديد منها تاريخياً

مع الأخريات. والمهم في الأمر أن هذه الصيرورة قد استمرت، إلى أن استقرت الخارطة الحالية في العام ١٩١٦م، بسقوط مملكة الفور واستشهاد السلطان علي دينار آخر ملوكها، وانضمام مملكته إلى السودان القائم، وبانضمام سلطنة المساليت عام ١٩٢٠م بموجب اتفاقية قلاني.

والمعروف وكما يذكر الشامي (١٩٦١) الوارد في قريب الله (١٩٩٧) أن استخدام لفظ السودان للتعبير عن مدلول سياسي، وكيان معين يضم مساحات معينة في قلب النيل الأوسط وروافده، لا يرجع إلى أبعد من أوائل القرن التاسع عشر الميلادي، بعدما دخلت هذه المساحات في نطاق الإمبراطورية المصرية، ويعني ذلك أن التوسع المصري في سنة ١٨٢١م، أدى إلى استخدام تعبير الأقاليم السودانية للتعبير عن كل المساحات التي خضعت للحكم المصري. ومع ذلك فإن كلمة السودان لم تستخدم كتعبيرٍ مطلقٍ له مدلوله السياسي، للدلالة على الأراضي التي تقع جنوب مصر، ولها حدود معينة مرسومة محدودة، إلا في بداية الحكم الثنائي سنة ١٨٩٩م. على هذا يمكن القول بان هذا الاسم لا يحمل أي دلالة تاريخية ترتبط بالمكان ولا بقاطنيه. مما يثير حوله العديد من المآخذ، تجعله اسماً غير ملائم، ويمكن إيراد بعض تلك المآخذ فيما يلي:

- يعتبر اسم السودان اسماً وصفياً أجوفاً، لا يرتبط أو يعبّر عن المعاني والدلالات التاريخية والحضارية لهذا البلد وقومياته المختلفة. فليس في العالم أجمع دولة حملت اسمها من لون بشرتها، سواء أكانت من الدول البيضاء أو السوداء، ما عدا إثيوبيا والتي تعني لدى قدماء الإغريق الوجوه المحروقة، وهو الاسم الذي حمله السودان الحالي لفترة من الزمان في إطار منطقة شاسعة من أفريقيا، وكذلك روسيا البيضاء، والتي نعتت بذلك لغطائها الثلجي، أو لأسباب أخرى ليس من بينها لون بشرة السكان، وكذلك لبنان، وهي كلمة مستمده من اللبن، وتعني الأبيض، نظراً لبياض ثلوج جباله أو شيئاً من هذا النحو، وجمهورية الجبل الأسود، ووصف الجبل الأسود بهذا الوصف نظراً لكثافة الغابات التي تكسوه، والملاحظ أن تسميات لبنان أو روسيا البيضاء تعبّر عن وقائع جغرافية، ما عدا اسم السودان وإثيوبيا .

- يعبّر عن موقف سالب تجاه اختيار الاسم الرامز، فتاريخية الاسم ومدلوله الراهن، يعبّر عن أنه وصفاً أطلقه الآخرون، وليس اسماً تم اختياره من قبل أهله، بناءاً وتوافقهم عليه ورضاهم عنه وفخرهم به، فهو وصف أطلقه آخرون تحت ظروف محددة، ليصبح فيما بعد دالاً عن هذه المجموعة من البشر. وبالتالي يظل هذا الاسم بعيداً عن وجدان السودانيين، لا ينتمي إليهم، ولا يعبّر عنهم، ولا عن تاريخهم أو حضارتهم.
- يرتبط اسم السودان بحقب استعمارية بغيضة، وهو اسم ينافي معاني الوطنية والذاتية والهوية، الأمر الذي فطنت له العديد من الدول، فقامت بتغيير أسماءها تمشّياً مع تطلعاتها المستقبلية، ونظرتها لذاتها، واستدعاءً لرموزها الجغرافية والتاريخية، وتجاوزاً لتلك الحقب المظلمة من تاريخها. على سبيل المثال: إيران كانت فارس حتى سنة ١٩٣٥م، وبنين قد عرفت حتى سنة ١٩٧٥م باسم داهومي، وبوركينا فاسو عرفت بفولتا العليا حتى عام ١٩٨٤م، توجو كانت توغولاند الفرنسية حتى سنة١٩٦٠م، وتايلاند كانت سيام حتى سنة ١٩٤٩م، وجيبوتي كانت الصومال الفرنسي ثم العفر وعيسى حتى سنة١٩٧٧م، وجمهورية الكونغو الديمقراطية سميت زائير بين عامي ١٩٧١ و١٩٩٧م، وكانت قبل ذلك تحمل اسم الكونغو البلجيكية، زامبيا كانت روديسيا الشمالية حتى سنة ١٩٦٤م، وأيضاً زيمبابوي كانت روديسيا حتى سنة ١٩٩٠م، وكذلك مالي ظلت السودان الفرنسي حتى سنة ١٩٦٠م، وملاوي كانت نياسالاند حتى سنة ١٩٦٤م، ومولدوفا كانت مولدافيا حتى سنة١٩٩١م، وكذلك غانا ظلت ساحل الذهب حتى سنة ١٩٥٧م، أما سريلانكا فتغيّر اسمها من سيلان سنة ١٩٧٢، وأيضاً جمهورية أفريقيا الوسطى كانت أوبانغي - شاري حتى يوم استقلالها سنة ١٩٥٨م ، المكسيك دامت إسبانيا الجديدة حتى سنة ١٨٢١م، أما السودان فالغريب أنه ظل السودان الأنجلو مصري حتى سنة ١٩٥٦م، تاريخ استقلاله، فغيّر اسمه إلى السودان فقط، ولم ينحو منحى تشاد أو مالي.

- هو وصفاً سطحياً لا يتضمّن أي تحديد أو إشارات لخصائص ذاتية، إلا تلك الخصائص التي ارتبطت بالصورة النمطية للسود في التاريخ الإنساني، وهي الصورة الشائهة التي تتضمن معاني العبودية والاستضعاف والاستخفاف.
- يعبّر عن التضاد مع جموع الآخرين البيض والسود معاً، فالاسم يضعه السودان مقابلاً للبيض من سكان الأرض، كما أنه يتضمّن احتكاراً لسواد البشرة دون الآخرين، فالسودان بتحديده السياسي الحالي لا يمثل قاطنيه أكثر سكان الأرض سواداً، فالسودان خليط بين سحن وألوان مختلفة ومتباينة، واللون الغالب والأكثر انتشاراً ليس هو السواد الداكن الذي يميّز السودانيين، بل لون البشرة المنوالي هو اللون القمحي كما يسمونه في العامية السودانية، وهو درجة لونية أقرب إلى السمار المائل لى الدكنة من السواد الفاحم الدكنة. هذا بالإضافة إلى أن ألوان السودانيين تتدرج من البياض إلى السواد الداكن، ومتوسط هذه الألوان لا يعطي بأي حال سواد داكن، مما يفرغ هذا الاسم من دلالته، ويجعله اسم ظرفياً، أنتجته ظروف عابرة، وتغيرات سياسية، بالإضافة إلى محدودية الأفق لدى قادة الاستقلال.
- لا يعبّر عن خصوصية الذات بكل ما لديها من قيم ومعاني، ويفقدها ما تعتّز به من قيم وتاريخ ومساهمات حضارية، ويحرمها من توظيف رموزها التاريخية والجغرافية التي تتضمنها عادة دلالة الاسماء. وهو في ذلك ليس اسماً محايداً فارغ المضمون، بل حاملاً لمضامين عنصرية تنحصر في أدنى مستوى من المميزات، فأول ما يذكر اسم السودان، لا يتبادر إلى الذهن غير صورة قوم سود لا غير.

على ما تقدم وعلى غيره يرى المؤلف أن من أولى خطوات الإصلاح، وأول عتبات العودة إلى السيرة الحضارية الأولى للسودان والتي انقطعها عنها حضارياً، هي تغيير اسم السودان إلى أسم يتلافى كل العيوب والمشكلات والمآخذ المترتبة على اسمه الحاضر الآن، ليتم اختيار اسم يكون معبرّاً عن الاتصال الحضاري، ومستلهماً الاستمرارية الثقافية، وأن يكون عميق الدلالة يرتبط بوجدان السودانيين، ويعبر عن قيم أهل هذه الأرض وتاريخهم وحاضرهم ومستقبلهم .

خامساً: السودان إثنياً وعقدياً:

قبل الانفصال:

السودان بلد مترامي الأطراف، تفاعل فيه هذا الاتساع مع عوامل الموقع والجغرافيا والتاريخ في تشكيل شخصية السودان، وهويته المتفردة، بتنوّعها الإثني والعرقي والثقافي، وانتماءاتها العربية والإسلامية والأفريقية. فالسودان القديم قبل انفصال الجنوب عنه في ٢٠١١/٧/٩م، استمر لفترة زمنية طويلة بمساحته التي تبلغ مليون ميل مربع، حيث كان يضم ما بين ٥٧٠ و٥٩٥ مجموعة قبلية ، تنقسم إلى ٥٦ مجموعة عرقية، لكل منها عاداتها وتقاليدها، وإرثها الثقافي والحضاري المميز، وديارها وأماكن وجودها المعروفة. وبحسب التعداد السكاني الأول الذي أجري ١٩٥٦م، أشير إلى أن هناك أكثر من ٦٥ مجموعة عرقية، تتفرع إلى أكثر من ٥٩٧ جماعة عرقية، رغم الحراك السكاني الواسع وعمليات الاختلاط والتزاوج والانصهار المستمرة. وهناك المئات من اللغات المحلية في السودان، تمثل لغات التعامل اليومي، حيث تشكّل اللغة العربية اللغة الأولى للتخاطب بالقطر. وبحسب تعداد١٩٥٥/١٩٥٦م فإن حوالي ٥١% من السكان يتحدثون اللغة العربية، بينما أوضح ذلك التعداد أن عدد السودانيين ذوي الأصول العربية حوالي ٣٩% من مجموع السكان. وما من شك أن استخدام اللغة العربية قد انتشر كثيراً خلال العقود الأخيرة، بسبب تزايد الهجرات السكانية، والاختلاط، واتساع رقعة التعليم، والخدمة المدنية، وانتشار أجهزة الإعلام، ولغير ذلك أسباب. ويتضح ذلك الازدياد في إحصائية عام ١٩٩٣م التي أشارت إلى أن حوالي ٧٩% من مجموع السكان الحضر يتحدثون العربية، بينما يتحدثها ٧١% من سكان الريف، وتأتي لغات دارفور وبعض اللغات الأفريقية الأخرى في المرتبة الثانية في غرب السودان، إلى جانب اللغات



مصورة تبين التنوع الثقافي والعرقي في السودان

البجاوية (شرق السودان) ،والنوبية (شمال السودان)، وفي جنوب السودان تسود اللغات النيلية مع وجود لغات أفريقية أخرى.

ويصل عدد اللغات المحلية بعد انفصال الجنوب إلى أكثر من ٣٠٠ لغة، منها لغات البجا في شرق السودان وتشمل اللغة التجرية والبداويت وهذه تشمل ويتحدثها البني عامر والهدندوة والحلنقة والبشاريين والأمرار. واللغات النوبية في شمال السودان من مدينة دنقلا وحتى مدينة أسوان في جنوب مصر، ومنها الدنقلاوية والحلفاوية. ولغات غرب السودان ومنها الجور والفلاتة، والهاوسا والزغاوة والفور والداجو والمساليت والبرقد. وتتفرع اللغة العربية إلى لهجات عدة منها لهجة الجعليين والبقارة والشكرية وغيرهم.

ويصف هذا الوضع "ليس وموسلي" المذكوران في (بخيت، ٢٠٠٩) بقولهما "إن السودان بلد تميّزه معطيات بالغة الكثافة بخصوص قضايا التعدّد الثقافي. فهو قطرٌ يضم ما يربو عن الخمسين مجموعة إثنية، تنقسم إلى ما لا يقل عن ٧٥٠ مجموعة قبلية، تتحدث أكثر من ١١٤ لغة، مع وجود اللغة العربية كلغة مشتركة بين معظم المجموعات. فالشمال الثقافي للسودان المعاصر بمفرده تستقر به المجموعات المنتسبة للأصل العربي ذات النسبة الأكبر من السكان، كما تتواجد معها عدد من المجموعات الإثنية غير العربية، كالبجا الذين يمثلون ٦% من السكان ويتمركزون علي طول الحدود مع البحر الأحمر، ولهم لغتهم الخاصة وتقاليدهم المميزة. وهناك أيضاً قبائل النوبة في غرب السودان، ولهم لغاتهم وأديانهم المميزة، كما توجد في أعلي الشمال مجموعات من النوبيين يختلفون بلغاتهم وعاداتهم عن قيم القبائل العربية في ذات المنطقة، وتوجد في أقاصي الغرب المجموعات المتداخلة مع تخوم القبائل المتحركة مع غرب أفريقيا من فور وزغاوة، التي تصنّف ضمن الشمال الثقافي بينما لها ثقافات تميزها تماماً عن الثقافة العربية السائدة فيه.

بعد الانفصال:

مثّل انفصال جنوب السودان عن الدولة الأم تاريخاً جديداً للسودان، حيث إن الكثير من الوقائع قد تغيّرت نتيجة ذلك، فجنوب السودان كان يمثل جزيرة معزولة عن مدّ الثقافة العربية الإسلامية، على الرغم من محاولات التعريب التي تعرّض لها، وعلى

الرغم من مظاهر التعريب الثقافي السطحية التي كانت تبدو على النازحين من سكان الجنوب إلى الولايات الشمالية، حيث كانوا يتحدثون بعربية مكسرة تعتريها عجمة، ويتحدث الكثير منهم ما يعرف ب(عربي جوبا)، وهو لهجة هجين بين العربية واللهجات المحلية بالجنوب، الأمر الذي كان يمثّل مادة للسخرية والتهكّم من قبل الناطقين بالعربية، وأصبح محوراً للنكات والفكاهة، مما جعلهم يتحدثونها بواقع المضّطر، باعتبار أنها لغة الدولة الرسمية، ولغة التخاطب والتعامل اليومي عموماً. وأعتقد أنه لو وجد هذا الاتجاه نحو العربية شيئاً من تشجيع وحفز وتقبّل، ولم يكن محل تحقير وازدراء، لتحقق للثقافة العربية فتحاً كبيراً.

إن مظاهر والدلائل على قابلية أبناء جنوب السودان للاندماج في ثقافة الوسط ذات الصبغة العربية عديدة، فعلى سبيل المثال نجد ظاهرة ارتداء الكثير من نساء الجنوبيين للثوب السوداني المرتبط بثقافة الوسط، بل ويصل التأثر بالثقافة العربية الإسلامية إلى حد أن الجنوبي المسيحي ينطق الشهادتين حال اندهاشه، قائلاً :"لا اله إلا الله محمد رسول الله " كما تستخدم لدى عامة السودانيين المسلمين، وتبدو كذلك في ممارسة ممارسة النازحات في معسكر أبوجا بجبل أولياء لعادة ختان البنات النمط الفرعوني وبتر البظر، وهن أساساً من قبائل الدينكا الجنوبية، والتي تعد من المجموعات العرقية التي لا تمارسه، وتؤكد دراسة عبد المجيد أحمد (٢٠٠٣) أنه ينتشر وسطهن بنسبة ٦,٨%. وتتعدّد تلك المظاهر باتساع رقعة الاحتكاك والتعامل اليومي مع عناصر الثقافة العربية في السودان الشمالي، ويبدو أن من الراجح إذا أتيح للثقافة العربية البيئة المناسبة للتفاعل مع الثقافات المحلية في الجنوب ربما كان الواقع الآن غير.

في الواقع نجد أن الصراع السياسي، وفشل النخب الشمالية على مرّ تاريخ السودان الحديث، هو الذي أودى بالجنوبيين إلى اتخاذ مواقف سالبة نحو الثقافة العربية. فقد فشلت تلك النخب في إدارة تنوّع السودان، ولم تعمل عليه إلا من خلال شعارات فوقية لم تتصل بواقع التباين وتديره بوعي وكفاءة، وقد ركّزت تلك النخب كل جهدها في إحداث التجانس القسري الاستعلائي بين مكوّنات البلاد، الأمر الذي قاد الأطراف الأخري إلى الاعتصام بثقافتها، ورفض الثقافة العربية رفضاً نفسياً يتسم

بالتمرد عليها، لأنها ارتبطت في أذهانهم بالسيطرة والطغيان والتسلّط والاستعلاء. والواضح أنه لم يكن رفضاً متعلّقاً بمحتوى تلك الثقافة. والشواهد على ذلك كثير. والمؤسف أن هذا الرفض قد تطوّر إلى أن بات معبراً عن ذاته من خلال الصراع المسلح الذي عاشه السودان لمدة خمسة عقود، لينتهي بذهاب الجنوب منفصلاً عن الوطن الأم.

لقد كان التحدي أمام الحكومات الوطنية هو كيفية النجاح في صياغة بيئة التقبل الإثني والاعتراف الثقافي المتبادل، وتوفير شروط التعايش السلمي، الأمر الذي كان يمكن أن يعيد تاريخ دخول الإسلام للسودان بذات السلاسة واليسر. فالتاريخ يشير إلى أن اعتناق أهل السودان للإسلام كان بالتعايش والتفاعل والمعاملة، ولعل من أقوي أسباب إعاقة الانتشار الثقافي للعربية في المناطق الجنوبية هي النظرة الدونية التي كان ينظر بها العرب الشماليون للجنوبيين، مما جعل كل ما هو عربي مرفوض لدى الجنوبي.

إن واقعة انفصال جنوب السودان قد أنتجت إحصائيات ديموغرافية حديثة، بدلاً عن الإحصائيات القديمة التي ذكرنا أعلاه، فقد كان الجنوب يمثل نسبة مقدرة من العرق الأفريقي، لذا فإن خصم هذه النسبة من مجموع السكان يجعل النسب الأخرى ترتفع تلقائياً، وعلى ذلك فإن نسبة المجموعات العرقية العربية ارتفعت لتصبح الأكثرية الغالبة، بجانب أن نسبة المتحدثين بالعربية بلغت ٩٦,٧% مع وجود لغات محلية أخرى. وعلى الرغم من وجود تلك اللغات إلا أن الغالب من هذه المجموعات يتحدثون العربية بعجمة، كلغة ثانية بحكم الدين وعربية الدولة.

أما عرقياً فنجد أن السودان بات يتكوّن من مجموعات من القبائل العربية والأفريقية والنوبية والبجا مع وجود أقليات تركية ومصرية وليبية وغجرية وجميعهم يسمون بالحلب وأثيوبية وأريترية وهندية، ويضم ما لا يقل عن ٦٠٠ من القبائل والأعراق المختلفة. ويورد عمر (٢٠٠٥) المذكور في (خليل، ٢٠٠٨) بأن المجموعات العرقية السودانية يمكن تقسيمها إلى أربعة مجموعات (بعد انفصال المجموعات الجنوبية) من حيث الأصول، على الرغم من أن هذا التقسيم الحاد قد لا يكون دقيقاً في السودان الراهن، فقد حدث تفاعل كبير وعميق بين الأعراق السودانية، ولكن عموماً يمكن إيراد ذلك من أجل تقصي مسارات التفاعل ومصادر الثقافة والهوية:

المجموعة الأولى: مجموعات ذات أصول عربية، وتضم:

أ/ المجموعة الجعلية ومن فروعها:

الجعليون، الشايقية، الميرفاب، الركابية، المناصير، الرباطاب، البديرية، البطاحين، الجموعية، الجوامعة، الجوابرة، الغديات.

ب/ المجموعة الجهينية: وتنقسم داخل السودان إلى ثلاث مجموعات:

المجموعة الأولى: ومنها : رفاعة (فواسية، عبدلاب، عركيون) لحويين(عوامرة، عمارنة، فادنية، خوالدة) الشكرية.

المجموعة الثانية: ومنها دار حامد، بنو جرار، زيادية، بزعة، شنابلة، معاليا.

المجموعة الثالثة: ومنها دويحية – مسلمية، البقارة (بنو سليم، أولاد حميد، هبانيى، حوازمة، مسيرية، حمر، تعايشة، بنو هلبة، بنو خزام، رزيقات) محاميد، مهارية، كبابيش، مغاربة، الى جانب قبائل جهينية أخرى مثل الحمر، الهواوير، السواراب.

ج/ مجموعات عربية أخرى: ومنها الكواهلة، الرشايدة، الحمران، الشكرية .

المجموعة الثانية: المجموعات ذات الأصول النوبية: ومنها :

الحلفاويين، السكوت، المحس، الدناقلة، الكنوز.

المجموعة الثالثة: مجموعات شرق السودان(البجا) ومنها:

الهدندوة، البني عامر، الامرأر، البشاريين، الحباب، الحلنقة .

المجموعة الرابعة: المجموعات القبلية بدارفور: ومنها:

أ/ مجموعات قبلية محلية: وتضم عددا من القبائل أكبرها: الفور، الزغاوة، الميدوب، البديات، القرعان، البرتي، الداجو، التنجر، القمر، الميما، المساليت.

ب/ مجموعات ذات أصول عربية ومنها: المحاميد، النوائبة، العريقات، الرزيقات، الزيادية، الهبانية، بني هلبة، المعاليا.

سادساً: السودان ثقافياً:

لا تختلف الثقافة السودانية عن غيرها من الثقافات، فهي تخضع مثلهن لنظرية الجذور أو الموضوعات الثقافية المتعددة التي" ظهرت كرد فعل لنظريات الاتجاه التكراري، التي تذهب إلى أن هناك صيغة كلّية موحدة للثقافة، أي أن الثقافة الواحدة يسودها مبدأ تكاملي واحد. وقد عارض "موريس أويلر" ١٩٤٥م، تلك

النظريات، لاعتقاده بأنه من النادر وجود مثل تلك الثقافة، إذ أن الدراسات الميدانية قد بيّنت أن كل ثقافة تحتوي علي عدد لا نهائي من الجذور، أو الموضوعات، ويعني بها القيم والأفكار والاتجاهات حول مكونات الحياة السعيدة، والأهداف الحقيقية للوجود الإنساني... آلخ، من قيم واتجاهات تتميّز بها كل ثقافة. ويرى أنها تأكيدات ديناميةِ، تشكّل طبيعة الواقع عند أعضاء الثقافة موضع الدراسة. فمن كل ثقافة توجد مجموعة من القوي التي يؤكد أفراد الجماعة أهميتها، وتسيطر تلك الموضوعات علي تفاعل الأفراد وسلوكهم أي علي كثير من الأنماط الثقافية. وقد لاحظ (أويلر) من دراسته لثقافة إحدى قبائل الهنود الحمر الذين يطلق عليهم (Chiricahua Apache)، وجود مجموعة من الجذور الثقافية أو الموضوعات التي تعمل جنبا إلى جنباً بوصفها قوي فعّالة في ثقافتهم، فاستنتج من ذلك أن الثقافة الواحدة تسيطر عليها أكثر من سمة واحدة أو قيمة أساسية، وتتفاعل الموضوعات الثقافية بوصفها قوي ديناميكية نشطة وتتوازن مع بعضها البعض(النور، ٢٠٠١).



وفي السودان، وعلي الرغم من أنه وبشكله الحالي يعد واحداً من الكيانات السياسية الحديثة، إلا أنه من حيث التكوين والأقدمية العرقية، شعب ضارب بجذوره في أعماق التاريخ، والثقافة السودانية وعلى الرغم من قول البعض أنها في طور التشكّل والانصهار، إلا أن تحتوي بعض بواتق ثقافية بلغت درجة من التشكّل، بفعل الصيرورات التاريخية والتفاعلات التي مرت بها، عبر كافة الحقب والأحداث التاريخية، بلغت درجة عالية من الانصهار والاندماج الثقافي، إلى حد بلوغها مستوى القومية (محمد علي، ٢٠٠٥). فقد شهد السودان القديم تحرّكات سكانية دونما

انقطاع، خلال أزمان وأحقاب متلاحقة، بدءً من عصور ما قبل التاريخ وحتى فترات التاريخ المدوّن. وتشير الخصائص التشريحية لعظام الهياكل العظمية التي كشفت عنها الحفريات الآثارية للحضارات المختلفة، التي ازدهرت في السودان، والتي يؤرخ أقدمها إلى ما يربو عن تسعة آلاف عام، إلى صفات مشتركة عديدة للمجموعات السكانية التي قطنت هذا القطر شماله وجنوبه. وتشير المخلفات الأثرية إلى اختلاط العناصر النوبية والزنجية والقوقازية في المنطقة الممتدة من وادي حلفا إلى الخرطوم وجنوب الجزيرة والنيلين الأبيض والأزرق(حاكم،١٩٩٠). ويعود تاريخ سُكنى الإنسان للسودان إلى العصر الحجري(٨٠٠٠ ق م - ٣٢٠٠ ق.م) حيث وجدت جماجم تعود لجنس زنجي متحضّر سكن منطقة الخرطوم. ويستدل من الجماجم التي وُجدت أن هؤلاء القوم يختلفون عن أي جنس زنجي معاصر. وقد كانوا يعتاشون على صيد الأسماك والحيوانات بجانب جمع الثمار. كذلك هناك سكان "الشهيناب" الواقعة على الضفة الغربية للنيل، فقد كانوا يختلفون عن سكان مدينة الخرطوم القديمة، وكانوا يمارسون حرفة الصيد وصناعة الفخار واستعمال المواقد والنار للطبخ. وكشف تحليل المستحثات القديمة عن هيكل لجمجمة إنسان عُثر عليها صدفة عام ١٩٢٨م في سنجة بولاية النيل الأزرق، عرف بإنسان سنجة الأول Singa skul، وتأكد أنه عاش في العصر الحجري البلستوسيني Pleistocene ، وتزامن مع وجود إنسان نياندرتال، ويوجد الهيكل حالياً في المتحف البريطاني.

اما في جنوب السودان، فالمصادر الأثرية والتاريخية تجمع على وجود مجموعات سكانية متشابهة في صفاتها الجسدية وحضارتها، عمّرت واختلطت خلال الألف الثالثة قبل الميلاد وحتى بداية الألف الأول الميلادي بالمجموعات السكانية في أقاليم النيل الأزرق والأبيض وجنوب كردفان. ونسبة لاستمرار اختلاط الأعراق والثقافات في السودان يصبح - كما يرى العديد من الباحثين - الحديث عن جنس معين مرتبط بثقافة بعينها، وعزله أو عزلها مما يجري من تفاعلات ثقافية-حضارية في المنطقة من وجهة النظر العلمية أو الواقعية أمراً مستحيلاً (الزاكي، ٢٠٠٠)". ولهذا أطلق علماء الأنثروبولوجيا الطبيعية صفة "السودانية" على المجموعات السكانية التي قطنت - ولا تزال- حدود السودان الحالي. ولم ترسخ الخصائص السكانية

للسودان كما نراها اليوم إلا ببزوغ القرن السادس عشر (حاكم، ١٩٩٠). وإذا كان هو الحال، يصبح في محل الحقيقة العلمية، المستندة بالأدلة الأثرية والتاريخية والمؤكدة بالواقع المعاش، حدوث تداخل إثني وتمازج واختلاط بدرجات متفاوتة وصلات قربى بين مختلف المجموعات العرقية في السودان.

وعلى أساس هذا التمازج، يؤكد العديد من العلماء والدارسين (محمد صالح، ١٩٩٤؛ زين العابدين، ١٩٩٥) علي حقيقة وجود حالة سودانية محددة الملامح والمكوّنات، بدرجة تؤهل الباحثين لأن يطلقوا عليها مصطلح ثقافة، وقد قدّم علي عثمان محمد صالح (١٩٩٤) تعريفاً ووصفاً لها، يحدد خصائصها ومساراتها بقوله:" إن الثقافة السودانية ثقافة قومية شعبية جماهيرية ذات طبيعة أصيلة وتلقائية واستمرارية، وهي عندما تلتقي بالثقافات الوافدة عليها تتخذ مسار السلام في حوارها معها". ويؤكد زين العابدين (١٩٩٥) الوجود المميز للثقافة السودانية بأنماطها القادرة علي الاستمرارية والترابط عبر الزمن، ويشير إلى أن هناك أمراً جوهرياً متعلّقاً بمفهوم الثقافة السودانية نفسه، هو أمر استمراريتها وترابطها عبر الزمان. ويرى أنه لو بحثنا فيها لوجدناها تزخر بالأنماط الثقافية والتنظيمات أو الأنساق الخاصة بالعلاقة الداخلية التي تعطي أي ثقافة تماسكها أو خطتها، وتحول بينها وبين أن تكون مجرد جزئيات عارضة". فالثقافة السودانية حسب زين العابدين (١٩٩٤) هي "مكوّن فريد مختلف ومستمر، ذي ثلاث شعب: الشعبة الأولى سودانية، هي تراث نازل مستمر من أقدم العصور، أما الثانية: فهي التيّار الإفريقي: وهو تيار دائم وقديم الأثر والتدخّل، يأتينا من محاور كثر، ثم شعبة ثالثة أو تيار ثالث هو آسيوي عربي قديم هو الآخر. وعليه فأن تكوين الأمة السودانية بدأ في الإطار الجغرافي الحالي للبلاد منذ بداية دولة كوش القديمة، وما لحقها من حضارات في العصر الوسيط.

مكونات الثقافة السودانية:

يبدو للكثيرون أن الثقافة السودانية نتاج هجنة بين تيارين؛ تيار عروبي وآخر أفريقي، حيث نجد أن أول من نادي بذلك هارولد ماكمايكل وتبعه ترمنغهام ووليام آدمز، ومن الباحثين السودانيين يوسف فضل، وحامد حريز، وحيدر إبراهيم" (عجب الفيا، ١٩٩٩). ويرى أصحاب هذا المذهب، أن الذي يفكك أي عنصر من عناصر الثقافة السودانية يجد في الغالب مرجعيته وأصله إلى أحد هذين المصدرين، وقد يجد عناصر عدّلت نتيجة التفاعل بينهما، ليكون الناتج عنصراً جديداً ووليداً شرعياً لعملية الحوار والتفاعل الثقافي بينهما (عبيد، ١٩٩٤؛ عيدروس، ٢٠٠٤). فجذور الوعي بالتوصيف (الأفروعربي) للهوية والثقافة السودانية ليس هو بالأمر الحديث، إذ يرجع – كما أشرنا سابقاً – إلى عشرينيات القرن الماضي عند تكوين جمعية اللواء الأبيض التي قادت ثورة ١٩٢٤م ضد الإنجليز، وإلى دعوة رائد التجديد الشاعر حمزة الملك طمبل في كتابه (الأدب السوداني وما يجب أن يكون عليه) الذي صدر سنة ١٩٢٨م، حيث ناشد شعراء مدرسة الأحياء الشعري السوداني من أمثال محمد سعيد العباسي ودعاهم إلى عدم الاكتفاء بتقليد الشعراء العرب القدامى، والالتفات إلى البيئة السودانية المحلية وتصويرها في أشعارهم.

والملاحظ أن الأطروحة الأكثر رواجًا في موضوع الهوية السودانية، تقوم على مبدأ التمازج والانصهار بين القبائل العربية والسكان المحليين الذين استوعبتهم الثقافة العربية الإسلامية. وأول ما يلاحظ عليها أنها نادرًا ما تناقش عمليات التغيّر الثقافي، ولا تطرح تفسيرًا موضوعيًا للتنوّع في مستويات التعريب أو الأسلمة للمجموعات الإثنية المحلية. ويذكر الكثير من الكتاب عمليات مزج العنصر العربي مع الأفريقي، وفق طريقة ميكانيكية تؤدي في النهاية إلى عنصر بيولوجي جديد يسمى "سوداني"، وبعد ذلك تحدث معادلة أخرى، غير واضحة تمامًا، تربط بين البيولوجي والثقافي. فالثقافة الجديدة هي المعادل الطبيعي للعنصر السلالي الهجين (الأمين، ٢٠٠٣).



ويؤكد هذا الصدد محمد أحمد (١٩٨٧) خلال وصفه لنتائج التمازج بين العنصرين، أنه نتج عن كل هذا عنصر مميّز في شخصيته وثقافته وانتمائه، فهو عربي اللسان والثقافة، أفريقي التقاطيع، مزيج عرقي وسط، يمكن أن نطلق عليه "عربي – أفريقي"، أو "أفرو – أراب"، كما يقول الفرنجة". وهكذا فالسحنة أفريقية، والثقافة عربية، لأن تعريف الأخيرة هنا يقتصر على اللغة والدين، ولا يلتفت إلى عناصرها الأخرى (المادية)، التي ربما تحمل رواسب من الثقافة الأفريقية المحلية.

وعليه فإن الثقافة السودانية في غالبها ترد إلى حالة تلاقح بين هذه التيارات الثقافية عبر التأريخ، بالإضافة إلى تفاعلها مع الإطار الجغرافي للموقع، ولعل من أبرز هذه التيارات وأوضحها تأثيراً هما: تيارا الثقافة الأفريقية والثقافة العربية الإسلامية، وتشكّل مفردات هذين التيارين منفردة أو في حالة التفاعل، أبرز صيغ هذه الثقافة وأنماطها وعناصرها.



لقد حظيت فكرة الثنائية هذه باهتمام كثيف، وبرزت عدة رؤى نظرية تحاول أن تبلور هذا المفهوم، أبرزها ما أشرنا إليه سابقاً وعُرف واشتُهر بمدرسة الغابة والصحراء (جي، ١٩٩٩)، أو الأفروعربية. وهي رمزية دلالية للعنصر الأفريقي الذي تمثله الغابة، والعنصر العربي الذي تمثله الصحراء، وهي تشابه جغرافيا السودان وصلاته السكانية بتلك الجغرافيا، حيث نجد الصحراء الممتدة من الشمال حتى تخوم الوسط وجنوب الوسط حيث الغالبية للعنصر العربي أو المستعرب، وكلما توغّلنا جنوباً حيث تبدأ السافانا المعتدلة، ثم السافانا الغنية والغابات المدارية نجد الغلبة للعنصر الزنجي، ولقد وجدت جماعة الأفروعربية ضالتها في نموذج إنسان سنار. تلك السلطنة السوداء التي قامت نتيجة تحالف قلبلة العبدلاب مع العنج، أي تلاقح العنصر العربي والعنصر الأفريقي، مما شكّل النواة لسودان الوسط القائم إلى يومنا هذا. ويؤكد هذه الرؤية على مستوي الشخصية عبد الوهاب عبد الرحمن (٢٠٠٤) حيث يرى أن

الشخصية السودانية كغيرها من الشخصيات القومية، هي ابنة بيئتها المحلية والإقليمية، وهي موروث للقبائل العربية البدوية المسلمة الوافدة للسودان منذ آلاف السنين، والتي تصاهرت وامتزجت مع القبائل الحامية والزنجية من سكان البلاد الأصليين. وهي بهذا شخصية هجين عربية زنجية".

أما يوسف فضل (١٩٨٨) المذكور في (الأمين، ٢٠٠٣) فيرى أن السودانيين الحاليين يغلب في تكوينهم العرقي العنصر الأفريقي، كما أن عمليات التزاوج والانصهار مع العرب الوافدين أنتجت أجيالاً من المستعربين. ويمضي قائلاً أن عروبة السودان بالمولد وباللغة والوجدان، ولكن الهجين الماثل للعيان لا يجعل منهم عربًا خلصًا. وفي مجال آخر يناقش انتشار اللغة العربية وثقافتها في وسط البلاد واضمحلال نفوذها كلما ابتعدنا عن مركز الوسط، حيث لا تزال اللغات الأفريقية المحلية رائجة تقاوم تيار التعريب، مما يؤكد قوة الثقافة الأفريقية. ويقرر أن قلة من السودانيين قد أخطأوا عن جهلٍ حينما تطرّفوا في المبالغة بانتسابهم للعرب دون سواهم، ويرى أن هذا التطرّف من جهة والتمسّك بالحضارة الإسلامية العربية من جهة أخرى، سببه محاولتهم إيجاد سند حضاري يتكئون عليه بعد هزيمة الاستعمار الإنجليزي لثورتهم المهدية واغتصابه بلادهم، حيث كاد أن يحتويهم بحضارته الأوروبية. وعلى كلٍ فإن هجنة الثقافة السودانية بات أمراً شبه متفق عليه في السودان الشمالي ذو التقارب والاتساق الثقافي، وهذا ما يؤكده الكثير من دارسيها، منهم ترمنجهام (Trimingham ,١٩٤٩)، سعد الدين فوزي (١٩٥٧)، باربور (Barbour, ١٩٦١) المذكورون في (نودنستام، ١٩٩٦).


تمثال لوجه الملك طهراقا على جسد أسد

ويمكن الإشارة في هذا الصدد إلى رأي المازروعي (١٩٦٨) الذي أورده في مقاله الوارد في كتاب Sudan in Africa والمشار إليه في (محمد أحمد، ١٩٩٥) وذلك ضمن نقاشه لمكانة السودان في أفريقيا، حيث يرى أن هناك صفات معينة تضع السودان في مجموعة وسطية المكانة بين قطاعين في أفريقيا، هما أفريقيا جنوب الصحراء وأفريقيا

شمال الصحراء، ويرى أن هذه الوسطية تمنح في بعض الأحيان ازدواجية في الانتماء، حيث يصبح بصورة واضحة قطراً أفريقياً من ناحية عرقية وعربياً بصورة مماثلة من ناحية ثقافية، ويرى أن هذه الوضعية الوسطية جعلته قطرا هامشياً لدي كليهما، حيث إنه أصبح في واجهة الحدود بين عالمين أفريقيين، واجهة غير محايدة تشترك ببعض خصائصها في كل من العالمين. والسؤال الذي يطرح نفسه كامتداد لرؤية المازروعي هذه، هل يعاني السودان من محنة البغل الذي هو هجين للحصان والحمار، فلا هو انتمى للخيل ولا صار من قبيلة الحمير؟. هل هو قطر يقلقه التأرجح ويضرب قاعدة استقراره؟، والرأي أنه يمكن أن تكون تلك ميزة تجعله ذا تأثير لدى كليهما، فثنائية الانتماء والوسطية لا تعني بالضرورة الهامشية، فالدول العربية مثلاً عربية وآسيوية أيضاً في ذات الوقت، وهي تختلف عن الآسيويين في كل الأشياء فقط تتفق معهم في الموقع، فهل هذا مسبب لتهميشها في قضايا القارة، وكذلك الدول العربية الأفريقية مصر وليبيا والجزائر وغيرها هل تعاني أيضاً من التهميش. إن أمر التأثير والمركزية في الأحداث أمر سياسي اقتصادي بصورة بحتة، فلو كان السودان دولة ذات اقتصاد قوي وإمكانات كبيرة لتقلّدت رئاسة وإدارة الاتحاد الأفريقي، ولجعلت أفريقيا رئيسها ملك ملوك أفريقيا كما كان الراحل معمر القذافي، الذي كان يؤثر في كل أحداث القارة، ليس لأن هويته محسومة، ولكن لأن اقتصاده ونفطه جعلا له الصعب سهلاً. وكذلك الولايات المتحدة الأمريكية من على بعد آلاف الأميال تمثل الدولة المركزية الأولى في كل العالم، لا تؤثر في الأحداث وحسب؛ بل تصنعها، رغم أشتات مكوناتها التي قامت بصياغتها وفق قالبها الثقافي الغربي. ويمكن القول أيضاً بأن أفريقيا ليس هي ثقافة واحدة موحدة، بل هي ثقافات وملل وأعراق، فالثقافة الأثيوبية مثلا هل تشابه ثقافة السنغال أو بوركينا فاسو؟، صحيح أن بالسودان جدل حاد حول الهوية، ولكن ذلك ليس سبب هامشيته – هذا إذا اتفقنا على هامشيته – إنما بسبب اقتصاده الضعيف، وضعف استقراره، فخذ مثلاً أمريكا ليس بدولة عربية أصلاً، ولكنها دولة مركزية في منظومة الدول العربية من حيث التأثير في القرارات وصنع الأحداث، وليبيا دولة عربية الملامح، ولكنها من الدول المهمة في حقبة القذافي لأنه وظف اقتصاده البترولي في تكريس زعامته على القارة الأفريقية، فحدث أن تسمّى

بملك ملوك أفريقيا. هل لأنه أكثر الأفريقيين أفرقة؟، أم لأن اقتصاده هو الذي بوأه هذا المقعد، والمتوقع لو حدثت طفرة في الاقتصاد السوداني فاقت كل الدول العربية من حوله، ومع وجود ثروته البشرية سيكون الدولة المركزية في المنظومة العربية والأفريقية، إذن قوة الدولة ومدى تأثيرها يعود بالدرجة الأولى إلى قوة اقتصادها.

المنظور السودانوي:

يمثّل المنظور السودانوي منظوراً متقدّماً على المنظور الثنائي (الأفروعروبي) في تشريح الحالة السودانية، وهو مصطلح يعبّر عن الاتجاه التوفيقي التمازجي التعددي بين مكونات الشخصية السودانية، وقد ابتدعه التشكيلي أحمد الطيب زين العابدين (١٩٨٠)، حيث قدّمه رؤيةً منهجية فلسفية، تناولت فن التشكيل مدخلاً ثقافياً لدراسة أصول الشخصية السودانية ونواتجها، وقد بلور هذه الفكرة في مفهوم اصطلاحي سماه بالسودانوية (The Sudanism)، وكان ذلك في بداية الثمانينيات، من خلال مقالة نشرها بمجلة الخرطوم عدد يناير ١٩٨٠م بعنوان "التشكيل في الثقافة السودانية المعاصرة". وعلي الرغم من اتخاذه لمجال تخصصه، وهو فن التشكيل كبوصلة يتعقب بها أصول هذه الثقافة، باعتبار ذلك واحداً من العناصر المكونة لوجدان وثقافة الشعوب، إلا أنه سعى لتعميم هذه النموذج علي المكونات الثقافية الأخرى. ويلخص زين العابدين (١٩٩٤) رؤاه في أن السودانوية أصلاً تعني منحاً تأريخياً ثقافوياً في دراسة الحضارة السودانية، بدأت عند علماء المصرويات، الذين اكتشفوا أن هناك بجانب الحضارة المصرية القديمة حضارات جنوبية متفردة ومختلفة، وقد وصل إلى هذه الحقيقة رجال أمثال الأثري البريطاني ولسون بيرج في أول هذا القرن الماضي. وتعمّق هذا الفهم عند علماء الآثار والتأريخ أمثال وليم آدمز وبراين هيكوك وهير، وتطوّر إلى أن استقل كرسي الدراسات النوبية عن المصرويات، وخلقت هذه الاجتهادات الأكاديمية من قبل العلماء الأوروبيين والأمريكان وعياً بالثقافة القومية السودانية لدي المهتمين بأمور



الدكتور أحمد الطيب زين العابدين
رائد السودانوية

الثقافة من المثقفين الوطنيين خاصة في فترة الخمسينات، وتزامن كل ذلك مع نهضة وطنية تحررية ظهرت آثارها في الآداب السودانية، من خلال ظهور مدارس إبداعية ذات توجهات وطنية تتحدث عن أفريقانية وعروبة الثقافة السودانية، وتهتم بالخصوصية الحضارية للسودان. فمنظور "السودانوية" يعني منحاً تاريخياً ثقافوياً في دراسة الحضارة السودانية.

إن السودانوية، منظوراً تجاوز مدرسة الغابة والصحراء صاحبة الثنائية الخلاسية بين العروبة والأفرقة، وقد نادى بها العديد من الباحثين في هذا الشأن، منهم نور الدين ساتي، الذي يؤكد أن الهُوِيَّة السودانية (١٩٨١) هي "السودانوية"، التي لا تميّز فيها لأحد بسبب العنصر، أو الدين، أو اللغة، أو الثقافة، أو الجهة. وأن السودانوية هي البوتقة التي تتفاعل فيها كافة الانتماءات، وتتم فيها بلورة كافة الرؤى والمآلات. وبهذا التصوّر يكون التنوّع مصدراً من مصادر الثراء، وليس سرطاناً ينخر في عظم الأمة، ويفت في عضدها" (هاشم، ١٩٩٩). ويضيف شارحاً ومؤكداً على ما ذهب إليه بقوله: "...السودانوية يمكن أن تُعرّف بأنها ذلك الوجود، وذلك الإحساس، الذي يجعل كل فرد يعيش داخل الحدود الإدارية للدولة السودانية، يحسّ بأنه ينتمي إلى أمة في طريقها إلى التكوين، دون تمييز بين أفرادها، مهما كان انتماؤهم العرقي واللغوي أو الديني." ثم يمضي مفصّلاً قوله ذلك بأن "... السودانوية فاحمة السواد، وصفراء اللون في الوقت ذاته، دينكاوية، وهدندوية ودنقلاوية وفوراوية، تتحدث لغة الزاندي والتبداوي والعربية والنوبية، تدين بالإسلام والمسيحية والوثنية في الوقت ذاته". ويضيف مؤيداً هذا الاتجاه منصور خالد (٢٠٠٠) بقوله:" السودان، في يقيننا، هو البوتقة التي انصهرت وتنصهر فيها العروبة والزنوجة، وتتمازج فيها الثقافة العربية بالثقافات الأفريقية، وينعكس فيها التفرد العربي والتنوع الأفريقي؛ ومن هنا جاء توصيف السودان عند بعض الكتاب بأفريقيا المصغرة (microcosm of Africa). فالحاضنة الثقافية للشخصية السودانية، ليست هي العروبة ولا الزنوجة وإنما السودانوية. كما أن القاع الاجتماعي للوطنية السودانية ليس هو الاستعراب أو التزنّج، وإنما هو أيضاً السودانوية. فالسودانوية نتاج عروبة تنّوبت وتزنّجت، ونوبة تعرّبت ". ويضيف مفسّراً ما ذهب إليه، ومضيفاً إليه اتفاقه مع المنظور السوداني كما طرحه

أحمد الطيب زين العابدين بوصفه فعلاً مستمراً متراكماً متفاعلاً بسلاسة وانسجام، "إن السودانوية ليست نتاج عوامل عرقية و ثقافية، يصطفيها المرء من بين جميع المكونات لشخصيته وفق منطق ذاتي، بل هي كينونة تولّدت عبر تراكم تاريخي، ثم عن طريق التمازج والتلاقح. ولو ترك هذا التراكم يسير سيراً طبيعياً، لانتهى إلي تخليق وطن موحّد الوجدان متصالح مع النفس". ويعرفها كذلك جون قرنق (١٩٩٧) بقوله :"السودانوية" البوتقة التي ستأتي نتيجة انصهار التنوع التاريخي، "أي التركيبات القديمة للسكان الأصليين منذ ما قبل التاريخ والتنوّع المعاصر، وهو التنوّع الثقافي المعاصر بتركيبة السودان الحالية" دون أن يهمل المؤثرات الخارجية والتداخل الثقافي العالمي. ويؤكد على هذا الاتجاه كمال الجزولي (٢٠١٠) بإيراده رؤية أسامة عبد الرحمن النور حول الهوية السودانية بأنها في حقيقتها، ناتج عمليَّات التماثل غير الأحادي بين الثقافات الكوشيَّة الأصيلة في الشمال الجُغرافي، مع الثقافة العربيَّة الإسلاميَّة الوافدة، كما أنها، في ذات الوقت، ناتج عمليات التثاقف بين الثقافات النيليَّة الأصيلة في الجنوب الجُغرافي، والثقافة الناشئة من عمليات التماثل التي تمت في الشمال الجُغرافي". ويرى بأن السودانوية "صفة وجوديَّة تستبطن سلاسة انتماء الفرد، أو المؤسَّسة الاجتماعيَّة أو الثقافيَّة الرَّاسخةinstitution ، إلى هذا الوطن،


السفير نور الدين ساتي
من روّاد السودانوية

سواء بقابليَّة يفرزها العقل الباطن، تلقائيَّاً، كتصوُّر هويوي **perception**، من واقع الميلاد أو الانتساب إلى الجذور؛ أو بصناعة قانونيَّة ينتجها العقل الواعي، كالتجنس. أما السُودانويَّة فوضعيَّة فكريَّة مكتسبة، يرتفع عبرها الانتماء السُوداني من حالة السلاسة التلقائيَّة أو القانونيَّة، إلى حالة القصديَّة، أو الترتيب القبلي المنتج والمدرك بالعقل الواعي، في مستوى الموقف المتماهي مع، أو الدَّاعم لـلأيديولوجيا التي تعلي من شأن خصوصيَّة الوطن، كما هو، وفرادته، على ما هو عليه، وتسعى، من ثمَّ، لاستيعاب هاتين الركيزتين : الخصوصيَّة والفرادة، وتمثّلهما، والتعبير عنهما، والبناء

عليهما، بحيث تتكافأ دلالة الوحدة المنشودة، في نهاية المطاف، ووفق هذا التصوُّر، مع دلالة التنوُّع، كجوهر لهاتين الركيزتين الخصوصيَّة والفرادة.

وبطريقة رياضية يلخّص جون قرنق(1997) السودانوية وفق المعادلة (س)= (أ + ب + ج)، حيث إن (س) هي السودان أو الهوية السودانية، وهي دالة مرتبطة بالمتغيرات(أ)، (ب)، (ج). حيث (أ) يمثل التنوع التاريخي، (ب) تمثل التنوع المعاصر، و(ج) تمثل تأثيرات الحضارات الأخرى علينا، أما المتغير الثابت (س) والذي يمثل الهُويَّة السودانية، فهو المحصلة النهائية لهذه المتغيرات أو المكونات، وتعد السودانوية كهوية ثقافية أكبر من مجموع الأجزاء المكونة لها(كمير، ٢٠٠٥). إذن فالسودانوية ليست نتاج مجموع تلك المكونات، إنما هي نتاج تفاعل تلك المكونات، فكثير من العناصر الثقافية سواء أكانت النوبية أو الأفريقية أو العربية أو الوافدة، تجد أنها لا تشابه تلك التي في مصدرها، بل تختلف عنها بحسب التعديلات التي أجريت عليها، والتكيّيفات، وبحسب الإضافات، أو الخصومات التي استمدت من عنصر ثقافي آخر ينتمي لمصدر آخر، وهذا هو التفاعل والانصهار الذي جرى في البوتقة السودانية، لينتج ثقافة مختلفة عن كل هذه المصادر المستمدة منها.

إن فكرة السودانوية والتميّز الثقافي فكرة ليست بجديدة، بل هي شعور تجذّر من خلال عمليات تدافع مستمرة. ولعل من أبرز الأصوات التي نادت بهذا التميّز في مواجهة التيار العروبي الخالص، كان الصوت الأدبي الناقد حمزة الملك طمبل، الذي تبنّى رفضاً لنمط الأدب المرتبط ارتباطاً كاملاً ببيئة الجزيرة العربية، حتى على مستوى موجودات الطبيعة، فهو يرى أنه يجب أن يكون لنا كيان أدبي، يتميّز بنكهة السودان، بحيث عندما يقرأ الآخر شعر السودانيين يشعر بأن ناحية التفكير في هذه القصيدة تدل على أنها لشاعر سوداني، وأن هذا المنظر الطبيعي الجليل موجود في السودان، وهذا الجمال هو جمال نساء السودان، ونبات هذه الروضة أو هذه الغابة ينمو في السودان. وتعتبر هذه الرؤية هي أساسٌ للتفرّد والتميز والشعور بالخصوصية، وهي الخطوة الأميز في مشوار الهوية السودانوية.

إن فكرة التيار السوداني باتت تمثل تياراً له حضورٌ بيّن في ساحة الجدل الدائر حول الهوية، ويبدو أن المناخ السائد الآن يشجع في غالبه نحو هذا الاتجاه، إذ

أن الوقائع والمعطيات كلها في صالح تجذّر هذه الفكرة. وهي فكرة يمكن أن توفّر قاعدة لبناء وطني مستقر، وهذا ما يشدّد عليه أسامة النور(٢٠٠١) إذ يرى أن رؤية دعاة النزعة السودانوية للهُويَّة السودانية، ناتج عمليات تماثل غير أحادى بين الثقافات الكوشية الأصيلة في الشمال الجغرافي للسودان، مع الثقافة العربية الإسلامية الوافدة، وناتج عملية التثاقف بين الثقافات النيلية الأصيلة في الجنوب الجغرافي، والثقافات الناشئة في الشمال الجغرافي، بفعل عمليات التماثل التي تمت. وقد أدت عمليتا التماثل والتثاقف إلى نشوء مركب إثني ثقافي متنوّع وفريد في طبيعته، يؤلف الهُويَّة السودانية الحالية، التي تمتلك القدرة على صياغة مشروع لبناء الأمة السودانية.

إن فكرة السودانوية فكرة تؤسس لقاعدة عريضة للتلاقح، وهي تتجاوز ثنائية الغابة الصحراء، وهذا ما يؤكده صاحب فكرتها أحمد الطيب زين العابدين حيث يرى أنه يتبيّن لدارس الثقافات السودانية القديمة أن هناك شكلاً من أشكال الاستمرارية والتراكم، وأن القاعدة الأقدم التي أثبتت عليها الثقافات الوسيطة والحديثة قاعدة أفريقية خالصة، استمرت آثارها تراثاً نازلاً إلى يومنا هذا. وقد سماها (القاعدة الحضارية السودانية القديمة)، ويرى أنها قد تأثرت في تطوّرها بتيارات إقليمية واضحة وهي أفريقية، ويعتبر أن الأثر الحضاري الأعظم من التيار الأفريقي كان مصرياً. ولكن هذا المزيج المحلي القديم والأفريقي المؤثر لم يكن معزولاً عن الآثار الشرق أوسطية والآسيوية والأوروبية، منذ أيام البطالسة في وادي النيل. هذه النظرة نظرة علمية منهجية، تحكمها طبيعتها الداخلية، وليس فيها ما يمكن أن يبرر الاتهام بالعرقية. فالسودان نفسه أعراق مختلفة، وكذلك الحال في أفريقيا، فليس هناك عرق نعليه علي عرق، فهي إثنيات تبادلت الآثار وتوحّدت إلى قدر كبير وما تزال تتوحّد، فالحال عندنا الآن من الناحية البشرية أشبه ما يكون بالحالة البرازيلية. أناس مختلفون يتوحّدون بشكلٍ عالٍ في عقائدهم الكبرى، وفي مناهجهم الحضارية، باتجاه خلق هوية عالية التفرّد، مختلفة عن الآخرين هي السودانوية.

وعلى الرغم من انتشار هذه الفكرة وكثرة معتنقيها، إلا أن هناك أصواتاً مرتفعة تتمسك بالهوية العربية الصرفة، وتدعي الانتساب المحض إلى العروبة أصلاً وثقافة، الأمر الذي أوجد بالمقابل أصواتاً أخرى علي الشط الآخر، تهتف بأفريقية السودان

وزنجية عرقه بصورة خالصة، بل وصلت حالة المواجهة الثقافية، وفي ظروف التعبئة الحربية إلى نظريات استئصالية من الجانبين، تلخّصت الأولى في اقتراح الأرض المحروقة، والأخرى في الوعيد بطرد العرب كما طردوا من الأندلس وزنجبار، وقد تهذّبت هذه الدعوات من خلال نظرية التعريب القسري في الأولى، والسودان الجديد في الثانية. وقد كانت نتيجة ذلك التضاد أن تم اختيار السودانيين الجنوبيين الانفصال عن الوطن الأم بنسبة فاقت (٩٩%) وذلك في ٢٠١١/٧/٩م.

السودانوية مشروع نهضة:

إن التدافع والصراع حول الهوية في السودان لم يتوقف عند الصراعات الفكرية والأدبية والسياسية الناعمة، بل تجاوز حدودها إلى الصراعات المسلّح والمواجهات العنيفة، كما في حروب جنوب السودان – شماليين وجنوبيين –ودارفور – عرب وزرقة، الأمر الذي يستدعي التوافق على تعريف ورؤية شاملة تحسم هذا الجدل المتفاقم، الذي أقعد البلاد وأعاق مسيرتها ونهضتها، وحرمها من نعمة الاستقرار، ومن ثم يتواطأ الجميع على تلك الرؤية، ويتم العمل من خلال كل المؤسسات المختصة بتشكيل المفاهيم العامة للتعبير عنها، والترويج لها، والسعي على إدماجها ضمن مفهوم الذات السودانية. إن هذا الكتاب يمثل في نظري دفعاً في اتجاه التوافق، الذي يمثل بدوره قاعدة للنهضة ومنصة للانطلاق. فكثير من الأمم لم تعرّض نفسها لهذا الصراع العبثي المقعِد بل كانت هي كما هي، والأمثلة كثيرة، فمثلاً الولايات المتحدة الأمريكية هي أمريكا، هوية قائمة بذاتها بتنوّعها وتباينها الذي مثل لها مصدر قوة ورسوخ، وقوة دفع لتسود الأمم وتفوقها. وأثيوبيا هي أثيوبيا، والأثيوبي هو الأثيوبي، لا ينازعه كونه أفريقي أو غير ذلك، فأفريقيته هي انتماء جغرافي إلا أن الهوية والثقافة فريدة، ذالإنسان الأثيوبي لا يماثل أياً من الأفارقة الآخرين في غرب القارة أو جنوبها. وهكذا المملكة العربية السعودية ودول الخليج دول أسيوية بالجغرافية ولكنها عربية بالثقافة، فما الذي يجمع مثلاً السعودية بالصين إلا الجغرافيا؟. إذن يمثل هذا المخطوط دعوة لأن يكون السوداني سودانياً هويته السودانوية، تلك الهوية الخاصة الفريدة المتمايزة عن الهوية العربية والأفريقية، وليكن هذا مشروعاً للبعث السودانوي. ليكن هذا البعث بعيداً عن محنة البغل الذي لا هو حمار ولا هو حصان، وورطة

الغراب الذي طلى نفسه بلون الحمام فلا ظل غراباً بلونه ولا أمسى حمامة بشكله، وبعيداً عن الإنكار والإسقاط الهادم لأركان الشخصية السودانية ومكوناتها، وبعيداً عن التحاذق اللغوي وتبريرات حسن التعليل مثل قول الشاعر الشهير فراج الطيب:

لا تسمعوا أن بالسودان منصرفاً * عن العروبة زوراً ذلك الخبر**

تجري العروبة في أنفاسهم لهباً * فهم بما صهرتهم نارها سمر**

وبعيداً عن القطعيات الصارمة، التي تنفي الآخرين الأصلاء في الوطن، كما في نشيد مؤتمر الخريجين الشهير "إلى العلا" للشاعر خضر حمد، والوارد فيه:

أمة أصلها للعرب ودينها خير دين يحب مجدها خالد لا يبيد

أو التغني بأمجاد العنصر العربي وحدها، وهو يشارك العناصر الأخرى في التكوين القومي بنصيب ما، وإن كان له النصيب الأكبر، إلا أن الآخر موجود، فلماذا التغاضي عن ذلك الآخر الذي له سهمه وإسهامه ووجوده وكيانه، وله محموداته وقيمه وفضائله ومميزاته؟، لماذا إنكار أصول أصيلة في التكوين السوداني، كما في النشيد ذائع الصيت "أنا سوداني أنا" للشاعر محمد عثمان عبد الرحيم:

أيها الناس نحن من نفر عمروا الأرض حيث ما قطنوا
يذكر المجد كلما ذكروا وهو يعتز حين يقترن
حكموا العدل في الورى زمنا أترى هل يعود ذا الزمن
ردد الدهر حسن سيرتهم ما بها حطة ولا درن
نزحوا لا ليظلموا أحدا لا ولا لاضطهاد من أمنوا
وكثيرون في صدورهم تتنزى الأحقاد والإحن
دوحة العرب أصلها كرم
والى العرب تنسب الفطن

إن ثقافة أهل السودان الغالبة هي الثقافة العربية ولا شك في ذلك، وهي تجمع بينهم، ويتفاعلون معها، وينفعلون بها؛ إلا أنهم من حيث العرق فالكثيرون منهم ليسوا عرباً، فعلى سبيل المثال هناك قبائل البجا ومنها: الهدندوة، البني عامر، الامرأر، البشاريين، وهناك مجموعة النوبيين مثل قبائل: الحلفاويين، السكوت، المحس،

الدناقلة، الكنوز، وهناك النوبة بجنوب كردفان، وقبائل جنوب النيل الأزرق ومنها: الفلاتة والبرون والأمبررو، وهناك قسم كبير من أهل دارفور كالفور، والزغاوة والمساليت، فكل هؤلاء وغيرهم من أصلاء البلد لم تجرِ العروبة في أنفاسهم، وليس ذلك سبب سمرتهم أو سوادهم، والسبب هو عنصرهم الأفريقي الذي صهرته شمس أفريقيا اللاهبة.

وكذلك على المستوى الثقافي، أيضاً قد آن الأوان للثقافة العربية أن تعترف بالآخرين، وأن يتخلى المتطرّفون العروبيون عن التعالي الثقافي، ليساهموا في انتشار الثقافة العربية بكل مودة وتآخي وسلاسة وتقبّل، كما حدث لها في بواكير دخولها السودان. ويجب أن يكونوا حذرين تجاه خواص الثقافة العربية التي يرى تركي الحمد (١٩٩٣) أن أهم ما يميّزها ويميّز انعكاساتها السياسية والاجتماعية على وجه الخصوص هو الشمولية، حيث أنها تطرح نفسها – من خلال الخطاب والممارسة – على أنها أبدع ما بالإمكان مقارنةً بالآخرين، وترتبط لديها هذه الأحادية والشمولية بالمرجعية الرمزية الماضوية فتمنحها نوعاً من القداسة والفردية والعلوية. ويتسق ما ذهبنا إليه مع مذهب يوسف فضل (١٩٧٥) الذي يرى بأن دعم الشخصية القومية يجب أن يُعني بوضع صيغ التفاعل بين أجزاء البلاد المختلفة، ولابد من إعطاء الفرص للكينونات المختلفة والثقافات المتعددة والمتنوعة للتفاهم والتفاعل في جو من المرونة. فالسيادة الثقافية من مجموعة مهيمنة أصبحت غير ممكنة في ظل تنامي الوعي بالذاتية في أقاليم البلاد المختلفة: الجنوب، دارفور، جبال النوبة، وديار البجة، ...إلخ، إلا عن طريق الحوار الواعي، والأخذ في الاعتبار المصالح المشتركة والاحترام المتبادل بين مكونات "السوداني" المختلفة، التي يجب حمايتها دستورياً. ولنذكر أن السودان بأقاليمه المختلفة يواجه مصيراً مشتركاً وهذا ما تؤكده حتمية التاريخ.

تفاعل مكونات الثقافة السودانية:

رغم تزايد حدّة الصراع الذي أشرنا إليه فيما سبق، ورغم عن سيادة الثقافة العربية الإسلامية، باعتبارها" ثقافة ذات تأثير كبير وواضح" (صابر، ١٩٩٣)، إلا أن الحوار الثقافي التلقائي تاريخياً كان منهج للتلاقح بين الثقافتين العربية الإسلامية

والأفريقية المحلية، والتأثير المتبادل كان نتاج هذه العلاقة، والهجين مولود للتفاعل بينهما، بل حتى أن الأمر تجاوز تلاقح المكونات الثقافية، إلى تلاقح التكوين العرقي لمعظم القبائل بالسودان الشمالي. وفي هذا يرى الصادق المهدي (٢٠٠٣)، وعبد الحليم صبّار (٢٠٠٤) أن هناك امتصاص من قبل الحضارة الإسلامية لحضارات الشرق القديم، وأنه يمكن التدليل عليها كذلك عملياً من خلال ملاحظة ذلك التباين علي بعض المستويات الثقافية للمجتمعات المسلمة. ويؤكد هذا القول منصور خالد (٢٠٠٠) حيث يعتقد أن الإسلام وشته على مستوى العادات، وليست العبادات، شبهة من وثنية".

والملاحظ أنه قد بلغ حد التأثيرات المتبادلة بين الإسلام والثقافات المحلية، إلى أن أصبح لدى الكثير من الدارسين تصنيفات للإسلام بحسب أطره الجغرافية والثقافية، فمثلاً يتحدث حسن موسى (١٩٩٣) عن مفهوم الإسلام السوداني، ويعرّفه بأنه مفهوم غامض فحواه أن الإسلام قد خضع لبعض السودنة "والتمازج" مع معطيات الثقافة الأفريقية، مما يجعل منه وصفة ناجعة من أجل كيمياء "وحدة وطنية" تمازجية أفرواِسلامية. ويسمي عبد الله علي إبراهيم (١٩٨٩) هذا التسرّب لعناصر الثقافة المحلية في جسد الثقافة الإسلامية بالإسلام الشعبي، ويعمل على الدفاع عنه من خلال إعادة تقويمه، من خلال مقابلته بإسلام الصوفية، فيذكر النظرة الخاطئة له التي تصفه بأنه مشوب بالشركيات، ثم يقوم بتفنيدها. بعدها يخلص إلى أن الإسلام الشعبي هو إسلام السودان، وما عداه يمكن أن يكون إسلاماً لشعوب أخرى، إذ إن لكل شعب إسلامه الذي يسمه بميسم ثقافته (هاشم، ١٩٩٩). ويرى كذلك أن الإسلام الشعبي (إسلام الصوفية)، هو النسخة السودانية من الإسلام. كما أن محاكمة هذا الإسلام بالمعيارية الأصولية، يقوم على خطأ جسيم على المستوى المنهجي والعلمي. عليه، فإن الإسلام الشعبي في نظره صحيح معافى من ناحية عقدية، وغير مشوب بالشعوذة والخرافات، إذ أن ما يسمى "شعوذة وخرافات" هو فولكلور الناس. وما الإسلام الأورثوذوكسي إلاّ نمط شعبي لمجتمع ما في زمن ما، ولكن تم تجريده من تاريخيته حتى يصبح معياراً للدين؛ كما أنه يستصحب معه فولكلور أهله بكل ما يشتمل من أساطير وخرافات "الجن، السحر، العين" آلخ (هاشم، ١٩٩٩).

إن امتصاص الثقافة الإسلامية لمفردات الثقافة المحلية في حالة السودان، ربما فاقت الكثير من المناطق الأخرى، فعملية الاستيعاب والاحتواء التي قامت بها الثقافة الإسلامية العربية للكثير من عناصر الثقافات المحلية بالسودان، لم يمر عبر غربال دقيق؛ فقد نالت المفاهيم والتعاليم الإسلامية الكثير من التشوهات التي مسّت في بعض الأحيان جوهرها، مما حدا بمصلحين دينيين مثل الإمام محمد أحمد المهدي، كما يرى حسن مكي (١٩٩٤) للقيام بمحاولة تنقية الدين وشعائره، من مؤثرات الكثير من الطقوس والأنماط الثقافية المحلية كالمسكرات والأحجبة والسحر والبهرج في الزواج والختان والنواح وزيارة القبور، ويؤكد هذا القول ج. سبنسر تريمنجهام (٢٠٠١) المذكور في (قسم السيد، ٢٠٠٢) بقوله :"إن عمليات استيعاب الإسلام في السودان متقدّمة، مع خلوها من عيوب العملية الطبيعية التي كانت من جهة تحوّلاً للثقافة الإسلامية، التي فيها العوامل الدينية أقل حسماً من النظام. وكانت من جهة أخرى عملية امتصاص العناصر الدينية الثقافية الأرواحية (الوثنية والديانات المحلية) المحلية، وإلباسها الأشكال والصياغات الإسلامية، وتوجهها نحو الاستشراف العالمي، لذا فقد حدثت بشكل بطيء عملية استيعاب متبادلة، إذ كانت العناصر الأرواحية تتشبث بعناد شديد خلال الامتصاص داخل النظام الإسلامي. لقد كان الإسلام نفسه يحمل في داخله شكلاً من أشكال التأمل اللاعقلاني المملوء بالخرافة وسير الأولياء عندما قام "الفقرا" بتدريسه لأول مرة في مملكة الفونج. ولقد تدرّب هؤلاء الرجال بشكل لا يمكن تصوره على المذهب المالكي، الذي قُصد من جهة ألا يكون للإسلام القويم تأثير على الحياة، ومن جهة أخرى تأثر بشكل عميق بالصوفية وطرق الدراويش. ويضيف ج. سبنسر تريمنجهام (٢٠٠١) أنه قد كان لهؤلاء الرجال – الفقرا – وسط شعب ليست لديه أي خلفية ثقافية، السلطة الكاملة لقيادته نحو الخرافات التي تؤمن بها الجماهير، ودمجها في شخصيتهم "الفقرا". ويعلّل تريمنجهام أسباب البعد عن الإسلام القويم، باضطراب الأحوال السياسية لدولة الفونج، وبعدها عن أي اتصال مع المراكز الإسلامية، التي كانت راكدة هي الأخرى، ولم تؤدِ إلى تطوّر مدارس تعليمية، أو ثقافية. وهكذا كان الإسلام الذي تطوّر بهذه الطريقة، قد تشرب بشكل قوي بالنزعات الأفريقية التي كانت عواملها المميزة العاطفة والخرافة. ويلحظ هذا التشرب

للثقافة الإسلامية بالمكوّن المحلي من الثقافات السائدة يوسف مختار الأمين(٢٠٠٣) ويرى أنه على الرغم من أن نظام الحكم كان إسلامياً في ظاهره، إلا أن كثيراً من العادات والطقوس المحلية القديمة ما زالت تجد تعبيراتها في حياة الأمراء ومساعديهم أو عامة الشعب. ويضيف أن المعلومات الواردة عن العناصر المادية لثقافات هذه الممالك يعكس هو الآخر تراثاً يعود لفترات حضارية سبقت انتشار الإسلام. وفي حديثه عن الموروث الثقافي السوداني أيضا أشارات لذلك فيرى أن تعريفنا للثقافة السودانية بكونها عربية يقتصر على اللغة والدين، ولا يلتفت إلى عناصرها الأخرى (المادية)، التي ربما تحمل رواسب من الثقافة الأفريقية المحلية.

إن وجود تأثير متبادل بين الثقافتين العربية والأفريقية يعود إلى عدة ميزات تتحلى بها الثقافة العربية الإسلامية، أهمها: مرونة الثقافة العربية الإسلامية فـ " الصيرورة التي تتمتع بها الثقافة العربية الإسلامية من خلال لغتها تظل مفتوحة في اتجاه التوسع والامتداد واتجاه الانكماش والتراجع في نفس الوقت. وذلك بحكم طبيعتها كظاهرة تاريخية" (الجعلي، ٢٠٠٤؛ جادين، ٢٠٠٤). فالمرونة العالية للإسلام نفسه، وقابليته لاستيعاب الكثير من عناصر الثقافات المحلية، والتي تستند على موجهات صادرة عن مرجعية المسلم نفسه المحددة لطرق وأساليب تعامله مع ثقافة الآخر، فقد ورد لدى الكثير من الفقهاء قاعدة أن أي عرف لا يخالف الشرع فهو شرع، وقول الرسول(ص): "الحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق الناس بها" وقوله أيضاً:" بعثت لأتمم مكارم الأخلاق". (مسند الإمام أحمد، ج ٣٨١/٤) وفي هذه النصوص وفي غيرها دلالة واضحة علي هذه القابلية.


الكباش الثلاثة من الآثار السودانية

وأيضا من العوامل الهامة التي ساعدت علي سلاسة الهجنة، والتفاعل بين الثقافة العربية الإسلامية والثقافة الأفريقية "أن انتشار الإسلام قد اتسم بالتدرج: فقد دخل المسلمون العرب مزودين بالقيم الإسلامية واختلطوا بالسكان، ثم توالدوا معهم، وتغيرت طبيعة المجتمع لشعب تغلب عليه الثقافة

العربية، ويحمل في أحشائه كثيراً من السمات الأفريقية، ممثله في سحنته وعاداته وممارسة وفنونه الشعبية. وبجانب قوة الدين الإسلامي ومميزاته التي مكنته من الانتشار، يبدو أن قوة الكنيسة المسيحية في تلك الفترة لم تكن بالرسوخ الذي يمكنها من مجابهة المد الإسلامي، وقد يكون للأمر صلة بضعف اتصال الإمداد التبشيري، ودعم النشاط الكنسي من الكنيسة الأم بالإسكندرية. فالإسلام كان هو البديل الوحيد لهذه الحالة، التي تتسم بالخواء الروحي والفكري لشعب كان يوحد الله تعالى، ولنذكر أنه رغم انتصار العقيدة الإسلامية في آخر الأمر، فمن الراجح أن الإسلام والمسيحية ظلا يعيشان جنباً إلى جنب ردحاً من الزمن. والواقع أن نشر الإسلام لم يصبحه في الأغلب عنف من جانب المسلمين، فهم لم يفرضوا دينهم علي المجموعات التي التحموا، بها بل تم التحوّل سلمياً. وكانت هذه السمة هي الغالبة في انتشار العقيدة الإسلامية. وقد تم ذلك في جو من التسامح والإخاء في الله والوطن، بعيداً عن جو الحروب والتعصّب، وقد شكّلت اتفاقية البقط المعروفة إطاراً للتعايش بين الجهتين التي لجأ إلى عقدها الفاتحون المسلمون مع تلك المملكة السودانية، وذلك عندما تعسر عليهم فتح بلاد النوبة عنوة، بسبب تصدى رماة الحدق لهم، فتم عقد هذه الاتفاقية التي يسّرت دخول الإسلام من خلال التعايش والمصاهرة. من ناحية أخرى فقد لعبت خصائص الثقافة الوافدة دوراً هاماً في التشكيل الثقافي الجديد، فقد تميزت الثقافة العربية الإسلامية بالثبات والقوة، لكونها مستمدة من أصول وتعاليم الدين الإسلامي، الذي يتميز نهجه بالقوة والشمول، وتتسم معاييره بالثبات والاتساق، ولكونه عقيدة أكثر منه ثقافة، ولتمتعها بامتداد جغرافي داعم لها، ترتبط به ارتباطاً عقائدياً.



الشاعر محمد عبد الحي (1944- 1989)
من روّاد مدرسة الغابة والصحراء

وعلى الرغم من الاعتقاد بسلاسة التفاعل التاريخي بين التيارات المكونة للثقافة السودانية، إلا أن ذلك لا ينفي حدوث صور من الصراع لاحقاً، على مستوى المكونات الديمغرافية، وعلى مستوى

الذات السودانية، التي ازداد لديها هذا الصراع حدة وبروزاً بعد الاتصال العضوي المباشر الذي حدث بسبب الهجرة الكثيفة إلى دول الخليج، وغير المباشر عن طريق الوسائط الإعلامية الرقمية، حيث أوجد ذلك حالة مقارنة مع العرب الأقحاح الذين يمثّلون مركز للهوية العربية ونموذج العربي النقي القابع في المخيلة الجمعية؛ فوجد أنه مختلف عنه شكلاً ومضموناً. وتبدو حدة الصراع وتتجلى ظاهرة التناشز المعرفي في بنية شخصية الفرد السوداني في سلوكه وعملياته المعرفية. ويعبّر عن ذلك التناشر الشاعر محمد عبد الحي المنتمي لمدرسة (الغابة والصحراء)، في قصيدة "العودة إلى سنار"، تلك القصيدة العالية الصيت، والمنشورة لأول مرة عام ١٩٦٣م بصحيفة الرأي العام، ثم بمجلة حوار اللبنانية عام ١٩٦٥م ، فقد قال فيها معبّرا عن ذيّاك الصراع بقوله:

فافتحوا، حرّاسَ سنّارَ، افتحوا للعائد الليلة أبواب المدينة
افتحوا للعائد الليلة أبوابَ المدينة
افتحوا الليلة أبواب المدينة.
بدويٌّ أنتَ ؟
"لا"–
" –من بلاد الزَّنج ؟"
"لا"–
أنا منكم. تائه'' عاد يغنّى بلسانٍ
ويصلّى بلسانٍ
من بحارٍ نائياتٍ
لم تنز في صمتها الأخضرِ أحلامُ المواني.
كافراً تهتُ سنيناً وسنينا
مستعيراً لي لساناً وعيونا

تعتبر هذه القصيدة من أقوي الأصوات التي أثارت جدل الهوية السودانية، بل يرى الكثيرون أنها النقطة الحقيقية التي انطلقت منها مدرسة الغابة والصحراء، وأنها

هى التي أسست لتلك المدرسة واتخذت منها الاسم. والحقيقة أن أول من سلك المصطلح هو الشاعر النور عثمان أبكر، الذي فكر في سؤال الهوية بصورة جدية، حال وجوده في ألمانيا في محيط حضاري غربي، في عام ١٩٦٣م، ونجده يقول في ذلك: "إن انتباهي إلى مسألة الغابة والصحراء تم لي وأنا في محيط حضاري غربي، رفض هويتي الأفريقية حين أفكر، ورفض هويتي العربية حين أكون"(أحمد، ٢٠٠٠). إن قصيد العودة إلى سنار فضاء تجلى في ذلك الصراع، كما فيها العودة بعد طول توهان وضياع واضطراب إلى أصل التمازج ونموذجه في الحالة السنارية، وهي حالة الاتساق في الشخصية السودانية التي ننسبها إلى مملكة سنار التاريخية، التي كما معلوم أنها تأسست في العام ١٥٠٤م واستمرت إلى العام ١٨٢١م، وكانت تسمى بالسلطنة الزرقاء، وقد نشأت بحلف بين قبائل الفونج المحلية بقيادة عمارة دنقس، وقبائل القواسمة العبدلاب العربية بقيادة عبد الله جماع، حيث اجمعا على جمع كلمة المسلمين، ونزع الملك من العنج، وهاجما العنج معاً وسارا إلى قرّى فقتلا ملكها سنة ١٥٠٥م، وأسسا المملكة المتحدة، فامتزجت فيها الأعراق الزنجية والعربية، وباتت نموذجاً لقوة التنّوع، حيث أحسنت توظيفه كطاقة للاستمرارية أكثر من ثلاثة قرون، لتمد نفوذها خلال تلك الفترة إلى العديد من الأقاليم في السودان، ولتمثّل ثقافتها مرجعاً مهماً في فهم عدة جوانب في الشخصية السودانية العصرية وثقافتها. إذن هذه هي سنار التي اتخذها الشاعر رمزاً لحالة الاتساق بين مكوناته عندما جاء يبحث عنها، بعد أن استشعر حالة الاضطراب التي عجز عن تفسيرها، فقد لمس في نفسه كل تلك المكونات حضوراً، وأنه يغنّى بلسانٍ، ويصلّى بلسانٍ، كافراً بأصوله، التي تهاه عنها سنيناً وسنينا، لسانه مستعاراً، ورؤيته غير أصيلة. ووجد ذاته في إنسان سنار، الأصيل في ثقافته الامتزاجية السلسة، هو الذي ينشده الشاعر ويسعى للاندماج فيه، بعد أن بُعد عنه باستعارته ثقافة غيرها، وهي ما رمز لها بالنطق والرؤية من خلال أدوات محددة، هي أهم أدوات التثاقف والتواصل.

لقد عنى الشاعر بعودته تلك، وعيه بذاته المبنية على التمازج والانصهار، والتحامه بأصوله المكونة من التعدد المتسق، والرمز يتكثّف لدى الشاعر حينما يفرح به أهله، ليهدونه صوراً من ذيّاك التمازج بين ثقافة إسلامية عربية ومكوّن أفريقي

محلي، يمثل وعاءً يحمل كل تلك المفردات، فرحاً بعودة الابن التائه، الذي ضلّ طويلاً عن أهله وأصله، وطفق يبحث عن ذاته وعن ذلك الأصل، وقد تبنّى خلال تلك الرحلة الطويلة في البحث عن الذات، أصولاً ليس أصوله، وانتمى للهوية العربية انتماءً محضاً متناسياً تلك الأصول الأفريقية فيه، ونشهد ذلك في قوله:

الليلة يستقبلني أهلي:
أهدوني مسبحةً من أسنان الموتى
إبريقاً جمجمةً،
مُصلاَّة من جلد الجاموسْ
رمزاً يلمع بين النخلة والأبنوسْ
لغةً تطلعُ مثلَ الرّمحْ
من جسد الأرضِ
وعبَر سماء الجُرحْ
الليلة يستقبلني أهلي

فالمسبحة والإبريق والمُصلاَّة مكوّن عربسلامي، بينما أسنان الموتى، والجمجمةً، وجلد الجاموسْ، محليات أفريقية، وهنا يتصاعد الاتساق في أعلى صوره الرمزية، لامعاً بين النخلة العربية والأبنوس الأفريقي. ليضيف قوله الذي يحمل خلاصة الرمز:

وكانت الغابة والصحراءْ
امرأةً عاريةً تنامْ
على سرير البرقِ في انتظارِ
ثورها الإلـهي الذي يزور في الظلامْ .
وكان أفق الوجه والقناع شكلاً واحداً .
يزهر في سلطنة البراءة
وحمأ البداءة .
على حدودِ النورِ والظلمةِ بين الصحوِ والمنامْ.

إن قصيدة العودة إلى سنار تمثّل صورةً بهيةً لحل مشكلة اصطراع الهوية في الشخصية السودانية، وهي بما حملته من رمزيات، تكون قدّمت هدفاً لصيرورة تلك

الشخصية بوصفها شخصية إنسانية ترمي إلى إحداث حالة السلام الداخلي، والاتساق الشامل بين المكوّنات، من خلال دينامية العودة، ولذا فإن الشاعر يصل بذاته من خلال تلك العودة إلى درجة أن يكون أفق الوجه والقناع لديه شكلاً واحداً:

افتحوا الليلة أبواب المدينة

افتحوا .....

"إنّنا نفتح يا طارقُ أبواب المدينة

"إن تكن منّا عرفناك، عرفنا

"وجهنا فيك : فأهلاً بالرجوعْ

"للربوعْ .

"وإذا كنتَ غريباً بيننا

"إنّنا نسعد بالضّيف ، نفدّيهِ

"بأرواحٍ ، وأبناءٍ ، ومالْ

"فتعالْ .

"قد فتحنا لك يا طارقُ أبواب المدينة

"قد فتحنا لك يا طارقُ ...

"قد فتحنا"....

إن تمظهر صراع الهوية في الذات السودانية يتجلّى في كثير العمليات المعرفية، ويبرز موثّقاً في كثير من الحالات الإبداعية، نأخذ منها حالة الشاعر محمد المهدي المجذوب، الذي عبّر عن هذا التمازج المؤدي لانشطار الذات، بقوله:

وعندي في الزنج أعراق معاندةٌ ** وإن تشدّق في إنشادي العرب**

ونلحظ أن الشاعر قد أشار بطرف ما إلى أن له انتساب العرقي للزنوجة بمشاربها المختلفة، وإصرار ذلك النسب على الظهور في السّمت العام والملمح المميّز للسوداني، على الرغم من الأصل العربي، يتضح أن الشاعر ثبّت أنه في الأصل عربي تمازج ببعض الأعراق الزنجية وليس العكس. وقد ذكر ذلك من باب الفخر والانتساب والتحقيق والتذكير. ويبدو أنه أكد في شطر البيت الثاني أن ثقافته عربية، بدليل إنشاده وغنائه ولسانه، وهي أدوت ومظاهر الثقافة. أما استخدامه مفردة معاندة



الشاعر محمد المهدي المجذوب
1919ـ 1982م

كأنه أوحى لنا أن هذه الأعراق رغماً عن الأصل العربي، إلا أنها تقاوم الاندثار والتماهي في الآخر، ونلمس في ذلك رغبة دفينة في التخلّص منها، ويتضح ذلك من وصفها بالعناد. ويختلف المجذوب مع عبد الغفار محمد أحمد (١٩٩٥) والذي يرى أنه إذا واصلنا النظر إلى العرب على أنهم يشكلون رابطة بين آسيا وأفريقيا، فإن السودانيين هم الرابطة بين أفريقيا العربية وأفريقيا الزنجية، ويرى أن الجزء من السودان الذي يشار إليه بالعرب هم حقيقة زنوج تعربوا خلال عمليات تمازج طويلة ومعقدة تمت عبر قرون طويلة، وليس لهم النقاء السامي عرقياً بأي حال من الأحوال. ومن هنا تكون عروبتهم مكتسباً ثقافياً، أكثر من كونها موروثاً عرقياً". كما نلاحظ أن المجذوب قد حسم حالة الصراع والتوهان التي بدت في أنشودة محمد عبد الحي، الذي وصف نفسه بالتائه الذي يصلّي بلسان ويغني بلسان آخر، فصراع عبد الحي تمظهر في تعدّد مكونات الثقافة نفسها، أم المجذوب فقد حسم الأمر، حيث أشار إلى وجود الأعراق الأفريقية – وفي ذلك تعدد لتلك الأعراق – في تكوينه وهى تبدو في مظهره، إلا أن الثقافة عربية تبدو في إنشاده ولسانه ووجدانه.

ولكن وعلى الرغم مما سبق من اعتراف الشاعر محمد المهدي المجذوب بالمكّون الأفريقي الزنجي في سمته، إلا أنه وفي قصيدة أخرى، يوشك أن ينكر هذا الأصل بل وينسب إليه كل ذميم، من لامبالاة واستغراق في الملذات، وضياع، ويبدو ذلك في خطابه الفوقي الذي يتبين في الأبيات التالية:

وليتني في الزنوج ولي ربابٌ * تميد به خطاي وتستقيم**
وأجترع (المريسة) في الحواني * وأهذرُ لا أُلام ولا ألوم**
وأُصرعُ في الطريق وفي عيوني * ضباب السُكر والطرب الغشوم**
طليـقٌ لا تُقيدني قـريشٌ * بأحساب الكرامِ ولا تميم**

ونلمس في مجزوء القصيدة الثانية، غير ما لمسنا في مجزوء القصيدة الأولى حيث إنه نسب للزنج والذين ينتسب لهم بأعراق معاندة، صفات كلها ذميمة في مقابل العروبي منه، الذي يقيد بمكارم الأخلاق والانضباط الاجتماعي، والمعروف أن العرب كانوا يتعاطون الخمور ويمتدحونها بالقصائد الطوال، بل وكانوا يعدونها من مكملات الفروسية والكرم، ولم ينتهوا عنها حتى بعد ظهور الإسلام، ولعل أثر ذلك في الثقافة السودانية كان بادياً في ظاهرة الهمباتة، وهى الظاهرة التي تمثل امتدادا لظاهرة الصعاليك في الجزيرة العربية، وهم مجموعة من الفرسان الذين عاشوا في الجزيرة العربية، توصف بأنها مارقة ومتمردة على قبائلها، وتتميّز بالفروسية والنهب والسلب وشرب الخمر والزنا والاستغراق في الملذات.

إن صراع الهوية ظل محتدماً لدى طائفة كبيرة من السودانيين، على الرغم من أن بعضهم قد حسم الأمر سواء أكان بإثبات الانتماء الأفريقي أو العروبي. ورغم اعتراف البعض بثنائية تكوينه، إلا أن الشعور الغالب والسائد في طرفي السودان قبل الانفصال يخلو من أي شعور بالانتماء نحو المكون الآخر، فالشماليون حيث يسود العنصر العربي، والجنوبيون حيث العنصر الأفريقي الخالص كلاهما ينظر للآخر وكأنه لا صلة بينهما، ونلمح ذلك لدي عبد الله الطيب (١٩٥٧) في ديوانه أصداء النيل، حيث قدم فيه قصيدة مرثية عنوانها " تمثال مادنجو" يرثي خلالها أصدقاء له قتلوا بأرض الجنوب، أحدهم يسمى النذير والآخر الفاضل، وذلك في أحداث الخمسينات التي شهدها الجنوب :

أيا تمثال مادنجو الذي ندعوه مرجانا
وفي وجهك ذا الجامد والخامد شيطانا
وأشباهك قد ثاروا علي قومي بركانا
فهل تبكي مع الباكين من مصرع قتلانا
تذكرنا النذير الفيض لو تنفع ذكرانا
ولقد شقت دروع الصبر من طعنة مولانا
وحرق الفاضل الباسل وسط الزنج أشجانا

ويقول في جزء آخر من القصيدة :

ألا حي فتي الدامر ليث الغابة الشهما
وفتيان الدفاع الغاسلين العار والضيما
تبرجن ما شئتن إن النصر قد لاحا
وحاكين حمام الطلح إذ رجع نواحا
فكم تبكين من أبلج طلق كان وضاحاد
قد ساءك مولانا قتيل الزنج إذ طاحا
وقد لاقي النذير السمح دهر السوء فاجتاحا

ويلاحظ في هذه الأبيات الشعور بالغيرية تجاه أهل الجنوب، وكذلك استخدام ذات اللفظ في التعبير عنهم الذي استخدمه المجذوب لفظ "الزنج"، وقد شبههم بوجه التمثال الجامد الخامد، وأنهم قد ثاروا على قومه، بمعني أنه لا يمت لهم بصلة، فهم قوم وأولئك قوم آخرون، بينما وصف من فقدهم من ذويه أبلج طلق ووضاحا. وقد أشار محمد جلال هاشم (١٩٩٩) إلى أن هناك أبياتاً في هذه القصيدة عند نشرها الديوان قد قام الشاعر بحذفها وهي لا تختلف عن هذا الروح، وهذا ما يذكره الشاعر نفسه. ويقول محمد جلال (١٩٩٩) أنه قد بذل جهدا كبيراً في دار الوثائق المركزية للعثور على نصها الأصلي، الذي نشر في صحيفة الرأي العام إبان أحداث التمرد، إلاّ أنه فشل في الحصول عليها. وفي هذه القصيدة استدعى الشاعر الزبير باشا مستجيراً بقبره بوصفه رمزاً لاسترقاق قتلة أصدقائه، ليخبره ويشهده على المفارقة التي حدثت في هجوم الجنوبيين الذين كان يسودهم على أحفاده وقتلهم لأبنائه، فقال:

ألا هل درى قبرُ الزبيرِ بأننا **** نُذَبَّح وَسطَ الزّنـجِ ذَبحَ البهائم

وتعتبر هذه النظرة الاستعلائية المنكرة لإسهام المكوّن الأفريقي والمحلي في تشكيل الهوية والشخصية السودانية، تياراً له أنصاره ومؤيدوه، وكثير من السودانيين يعتقدون جازمين بعروبتهم المحضة التي لم يخالطها أي دم غريب، ولكن بالمقابل أخذ في الارتفاع وتشكيل حضور قوي صوت التيار الثنائي الذي يرى هجنة السودان، وكذلك التيار السوداني الذي يعتقد بتعددية المكوّنات. ومما قوي من حضور هذا التيارات التمازجية دخول البلاد في خضم أزمات سياسية، وحالة استقطاب حادة، ناتجة من نفي المكوّن الأفريقي، وحالة المقاومة العنيفة التي جابهت هذا النفي.

إن من أبرز صور صراع الهوية في الشخصية السودانية، واحتدامها بين الأدباء والمثقفين السودانيين وتمظهرها في إنتاجهم تبدو في صيحة الشاعر صلاح أحمد إبراهيم الشهيرة " نحن عرب العرب"، والتي أطلقها عبر مقال نشره بجريدة الصحافة في ١٩٦٧/٩/٢٧م، مواجهاً بها دعاة الغابة والصحراء، وعلى وجه التحديد النور عثمان أبكر، رائد هذه المدرسة، رداً على مقاله المنشور بجريدة الصحافة في ١٩٦٧/٩/١٩م، تحت عنوان "لست عربياً ولكن"، ورغم هذا الاعتداد من قبل صلاح احمد ابراهيم، والذي يتضّمن تعصباً صارخاً وإدعاءاً قد لا تبرّره كل الشواهد، التي أوردها في معرض حديثه الذي ناقش خلاله هذه الفكرة، نجده ينكر على من ينكر وجود نسبة من الدم الأفريقي في عروقه، فقد جاء لاحقاً ليقرر ذلك في قصيدته المسماة بالسودانوية، أو رسالة إلى ملوال :

كذاب الذى يقول فى السودان أننى الصريح

أننى النقى العرق .. أننى المحض .. أجل كذاب

وهو خطاب يؤكد على الهجنة والسودانوية، وقد أقر بذلك حتى في ثنايا مقاله الآنف الذكر، حيث يقول فيه:" عرب العرب جمعنا خير ما في العرب من نبل وكرم، وخير ما في الزنج من شدة وحمية. وعلى كلٍ فإن رصد الصراع الهويوي أمر متشعب له تجليات عديدة، وفي مجالات شتى كان الأدب والساحات الثقافية أبرزها .

سابعاً: مصادر تشكيل الشخصية السودانية:

يحتاج فهم الشخصية سواء كانت فردية أو قومية إلى مداخل تفسيرية، تكون بمثابة بوصلة تعين الدارسين على فهمها في إطارها المتسق أو المتناشز. وللشخصية سمات خاصة يتم تمييزها من من خلال حصر المحددات التي أفرزتها، والتعرف على تأثيراتها. فالشخصية القومية عموماً كما معلوم، لا تتشكّل من فراغ، وانما هي محصلة العديد من العوامل التاريخية المتفاعلة، والظروف المعقدة، والمعطيات والأحداث المتداخلة. وكذلك الشخصية القومية السودانية ينسحب عليها كل ذكر. والشخصية السودانية لا تشذ عن هذه القواعد. فهناك العديد من العوامل المتفاعلة، التي أثرت في صياغتها بالصورة التي نراها اليوم.

أ. رؤى نظرية حول محددات الشخصية السودانية :

قد حاول الكثير من العلماء والباحثين في شأنها تقصي تلك العوامل، من خلال الرصد التاريخي أو تحليل الخصائص الراهنة التي تميّزها ومن أؤلئك العلماء نجد عبد الوهاب عبد الرحمن (٢٠٠٤) والذي يرى أن هناك عدة عوامل تاريخية وجغرافية أخرى أسهمت في تشكيل السودانيين بوضعهم الراهن، وفي تكوين الشخصية السودانية بسماتها الحالية ويحددها بما يلي: الوضع الجغرافي للسودان، طبيعة النشاط الاقتصادي الرعوي، وتاريخ الممالك والحضارات القديمة في شماله ووسطه، وخصوصية الهجرات العربية الوافدة له، إذ أنها ذات طابع بدوي وقبلي ويشملها بالهجرات والصلات القديمة؛ وانتشار الإسلام، وشيوع الطائفية والطرق الصوفية؛ وقيام دولة الفونج، وتبلور الهوية العربية الإسلامية، وتمازج المكوَن العربي بالمحلي؛ ثم الغزو الاستعماري وما له من انعكاسات سلبية وإيجابية؛ إضافة إلى قيام المهدية وما صاحبها من صحوة دينية ووحدة وطنية وتعاليم محددة؛ ثم الحركة الوطنية الحديثة؛ والحزبية والقبلية والطائفية والعقائدية والانتماءات المتناقضة والمتصارعة؛ والإنقلابات العسكرية والأنظمة الشمولية؛ وحلقة الحكم الدائرة بين الحكم الديمقراطي؛ والإنتفاضة الشعبية، والحكم العسكري. أما خبير (٢٠٠٥) فيقدم رؤيته التفسيرية للشخصية السودانية القومية من منظور آثاري _ تاريخي، حيث ويرى أنه يمكن فهمها من خلال ثلاثة أبعاد هي: البعد الإثني (العرقي)، والبعد الثقافي-الاجتماعي، ثم البعد السياسي. وعلى الرغم من وجاهة هذه الرؤية إلا أن هناك ملاحظات عليها تتمثل في أن هناك تداخلاً ما زال محل جدل بين هذه العوامل المذكورة، كما أنه قد اختزل مجموعة كبيرة جداً من العوامل المتفاعلة عبر التاريخ في عوامل محدودة قد تفسّر بعض الجوانب، إلا أنها قد لا تفسّر الكثير من المظاهر الآنية.

أما هشام آدم (٢٠٠٦) فمن خلال طرح نظري أسماه نظرية المانح والممنوح، يرى أن تركيبة الشخصية السودانية تعتمد في أساسها على عنصرين أساسيين لهما جذورهما التاريخية لا يمكن تجاهلها عند تناول سيكولوجية السلوك والتفكير لدى الفرد السوداني. وهذين العنصرين هما: الاضطهاد السياسي، والتخلف الاقتصادي. وهما قوام كل إشكالية ظاهراتية في المجتمع السوداني في إطارها الجغرافي أو خارج الإطار الجغرافي. ولكلٍ من هذين العنصرين نماذجه، ويرى أن انعكاساتهما قد تتفاوت من

شخص إلى آخر، باختلاف عنصر مهم جداً وهو عنصر التعليم. رغم أن هذا العنصر قد لا يساعد في إخفاء الظاهرة بشكل نهائي أو حتى نسبي في الكثير من الحالات. ويضيف آدم (٢٠٠٦) لاصقاً بالشخصية السودانية ما أسماه بوهم التميّز، ويرى أن تجليات تفاعل هذين العنصرين تبدو في الإسقاط النفسي السلبي لشعور بالدونية، خصوصاً في مواقف تقلّد السلطات أياً كان حجم السلطات، بداءً من عمّال شباك التذاكر وإلى آخر مستويات السلطة.

وغالب الظن أن هشام آدم قد بنى هذه الرؤية على رأي برجير المذكور في (الساعاتي: ١٩٩٨) والذي يقيم رؤية مشابهة لهذه الرؤية، بوصفها مدخلاً لتحليل شخصية العربي والتي يرى فيها أن العربي يبالغ في تقدير ذاته، ومع ذلك فهو شديد الانصياع لمعايير جماعته، ويرجع هذا التناقض إلى عصور الركود والخضوع للغزاة وإلى الإحباط في محاولات الاستقلال ويتدعّم هذا الاتجاه عن طريق التنشئة الاجتماعية التي تشجّع التمرّكز حول العائلة أو القبيلة أو المجموعة الدينية أو القومية، مما يؤدي إلى قيام الصراع بين الجماعات المختلفة، وتؤدي سيطرة الجماعة علي الفرد إلى فقدان الشعور بالأمن، وهو ما يظهر في زيادة التعويل على النشاط الكلامي لدى الكافة سواء أميين أو متعلمين، ونتيجة تلاقي الاتجاهين السابقين المتطرفين، نجد أن الشخصية العربية تجمع بين نقيضين هما العداوة المفرطة، والأدب المفرط (الساعاتي، ١٩٩٨).


الكشك الروماني بالنقعة (نوتكتس)
تأسس في 130 ق م

ونرى أنه علي الرغم من أهمية العوامل التي ذكرها هشام آدم (٢٠٠٦) كعناصر بيئية تسهم كغيرها في تشكيل السلوك، إلا أن الناظر بتمعّن إلى الشخصية السودانية لا يكاد يلمح هذا الأثر، فتاريخ السودان مليء بالثورات الشعبية، وتبدو ظاهرة مقاومة الظلم في متكررة وذات أشكال عديدة. كما يجب ألا نغفل ما تعانيه

معظم دول العالم الثالث مما يسميه بالقهر السياسي، فهل يا تري ينطبق عليها ما ينطبق – في نظره – على الشخصية السودانية من صفات ؟. والناظر بعين الحياد يرى أنه وفي معظم العهود السياسية الموسومة بالقهر كان الوضع في السودان أفضل بكثير من أوضاع تلك البلاد، فالقهر السياسي والحكم الشمولي القابض سمة تميّز دول العالم الثالث باستثناء قليل منها، وهي تعاني كذلك من القهر الاقتصادي وإن كان بعضها قد تجاوز ذلك نسبياً، إلا أن هناك أيضاً ما يميّز السوداني عنهم، الأمر الذي يشير إلى توافر عوامل أخرى متفاعلة مع بعضها في تحديد الشخصية السودانية وصياغتها. والواضح إنه إن كان هناك قهر له تأثير بهذا العمق الذي يؤكده آدم، فهو ليس قهراً علي المستوي السياسي فقط، بل؛ هو القهر الاجتماعي المتمثل في سلوك الأسرة الأبوية الذكورية، وهذا النوع من القهر مرتبط ارتباطاً حميماً بطبيعة المجتمع التقليدية، حيث تكون فيه السيطرة أس البناء الاجتماعي، وجزءٌ من التربية والتنشئة الاجتماعية للفرد، مما يجعله مندمجاً في البناء النفسي لديه، وفي ذات الوقت عاصماً للمجتمع من التفكك، ومتّسقاً مع الطور التقليدي للمجتمع، بل؛ ويعد الخضوع ذا قيمة اجتماعية تكرّس بكيفيات مختلفة، ويُردع الخارجين عليها، ويمكن أن نلحقه بما يعرف بالسيطرة الإيجابية، التي تبدو في مجموعة من الطرائق والأساليب الإيجابية التي تدفع الأفراد وتشجعهم على الالتزام والتمسك بالقيم والمعايير والأنماط السلوكية المقبولة اجتماعياً، والتي يحظى الملتزم بها بالمدح والثناء والرضا الجماعي، وبالتقدير المادي المتمثل بالمنح والجوائز والهدايا، فلامتثال الابن للأب، والأخ الأصغر للأخ الأكبر، والأنثى للذكر، والزوج للزوجة قيمة اجتماعية مهمة، يحرص الفرد على الالتزام الصارم بها، ويجد حافزاً ذاتياً حالما يحدث ذلك، وقد يشعر بالضيق إذا افتقد تلك الهيمنة، لأن هناك ما يقابلها من استحقاقات توفّيها جهات التسلّط. وعليه فهي لا تمثل عنصراً له هذا القدر من التأثير في مواقف الأفراد اللاحقة، وليس بالضررى أن تتبني عليها إسقاطات سلبية من شأنها أن تتعاظم في الموقف السلطوي كما يرى هشام آدم(٢٠٠٦). ويبدو أن التّجاوز والتسلّط لدي سلطة الموقف، قد يعود إلى جهل الأفراد محل التسلّط بحقوقهم المدنية، وبطبيعة العلاقة بين الدولة أو المؤسسات أو الجهات المهيمنة، ولضعف الالتزام باللوائح والقوانين المهنية، مما يخلع علي المسئول

- مهما كان- سلطة مطلقة، فيعطي ويمنع دون محاسبة، وهو في مأمن من ذلك، لعلمه بانحياز رؤسائه وزملائه له، ولعل هذا نتاج العقلية التقليدية التي تجافي الالتزام بنظم الدولة الحديثة؛ حيث تتغلّب الروابط الشخصية علي تلك النظم. من ناحية أخري يمكن أن يكون مردّ ذلك إلى تأثير نموذج الإدارة الاستعمارية التي أسست للخدمة المدنية، وبالتالي شبّعتها بالروح الاستعلائية.

أما فيما يتعلّق بوهم التميّز، فهذا الجانب من الشخصية السودانية ليس فيه غرابة، فكل شعب أو قومية ترسم صورة زاهية لنفسها من خلال نظرة ذاتية. فالقومية ظاهرة سيكولوجية، لا تتعلق بمقومات خارجية عنها بقدر تعلقها بوعي الأفراد بتلك المقوّمات التي تجعلهم يشعرون بأن لهم شخصية متميّزة ومنفصلة، وتدفعهم إلى التعبير التنظيمي عن هذه الشخصية سواء كانت تلك الصورة مدعّمة بالشواهد أو وهمية، ونجد أن داء توهّم التميّز لا يختص بالسودانيين وحدهم؛ فكل شعوب الأرض تعد نفسها متميزة، وهذه واحدة من فوائد مفهوم الشخصية القومية النموذجية التي يحرص الشعب بكامله، وبواسطة أجهزته التنشئوية، أن يدمج أفراده في هذا النموذج. أما إذا كان المقصود وهم التميّز الفردي، فالشخصية السودانية متناقضة في هذا الجانب، فهي زاهدة متواضعة بسيطة، بحسب التكوين الصوفي، وفي مواقف أخرى تبدي الكثير من التعنت والاعتزاز بالذات والاعتداد بها، ويظهر عليها الشعور بالتميّز لغلبة المكوّن الرعوي في مواقف أخرى. رغم هذا التناقض الذي يبدو عليها، إلا أنها غالب المواقف تنحاز للمكون الصوفي فيغلب عليها في أكثر أمرها. وهذا ما يفسر الاضطراب في رؤية هشام آدم، بزعمه أن هناك ثمة تناقض بوجود شعور بالدونية، وفي ذات الوقت توهم العظمة. لذا فإن القول بوهم التميّز قول مردود عليه.

وعموماً هناك الكثير من السّلوكيات المتكررة التي تؤشّر على وجود سمات محددة في الشخصية السودانية، يعجز عاملي الاضطهاد السياسي والتخلف الاقتصادي عن تفسيرها. وإذا حاولنا الاقتراب من هذا الطرح، يمكن أن نقبلهما نافذتين لتفسير حزمة محدودة من السلوكيات، ولكن لا يمكن بأي حال اختزال الإنسان السوداني وضغط شخصيته التي تراكمت سماتها عبر القرون لتحشر في أنبوبين بهذا الضيق.

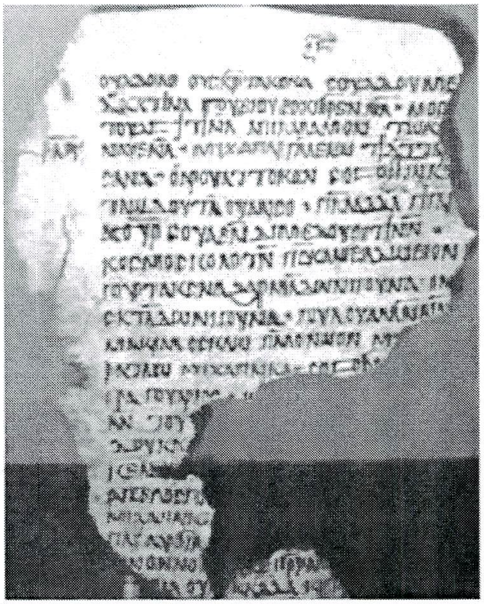
وبذات القدر، يجب التأكيد على أن المداخل التي ستسوقها الدراسة الحالية لتفسير بعض ملامح الشخصية السودانية، قد لا تصلح لتفسير كافة سلوكياتها وسماتها، إلا أننا نستطيع القول بأنها قادرة على تفسير جزء مقدر منها، شأنها في ذلك شأن كل نظريات الشخصية، التي يعتبر زعمها بإيجاد تفسير شامل للشخصية موضع نقد حقيقي تجاهها، مثل ادعاء مدرسة التحليل النفسي لفرويد بأن السلوك الإنساني بكامله يخضع ويفسر بناءً على الدافع الجنسي واشباعه عبر مراحله التطوّرية، وادعاء المدرسة الارتباطية بكافة فروعها أن الشخصية الإنسانية وما ينتج عنها من سلوك نتاج الارتباطات بين المثير والاستجابة، ومدرسة علم النفس الجبلّي التي أرجعت تباينات سلوك البشر إلى اختلاف الأنماط البدنية وهكذا. فكل تلك التنظيرات تمثّل مدخلها هذه جزءً من الحقيقة، ويمكن أن تقدّم تعليلاً مقبولاً لنمط سلوكي محدد، إلا أنها لا ولم تقدّم التفسير الشامل للإنسان. وهذا ما يجب أن يفهمه الدارسون لعلم الشخصية، الذين يطبقون مناهجها في الميادين العملية المختلفة، حيث يجب عليهم عدم الركون إلى رؤيةٍ نظرية واحدة؛ وعليهم أن يكاملوا بين تلك النظريات إذا أرادوا أن تتكامل جهودهم وأن تكلّل بالنجاح، وأن يتحلّوا بالمرونة العلمية العالية، التي تتيح لهم فرص اختيار الأسلوب النظري المناسب في المقام المناسب، وأن يعلموا أن نظريات الشخصية تكمّل بعضها البعض، وأن التكامل بينها يعطي الرؤية الشاملة متعددة المناظير للإنسان؛ وقديماً قيل في نقد فرويد أنه فسر كل شيء، ولذا فإنه لم يفسر أي شيء. وعلى كل ما تقدم سيتضمن الجزء التالي بشيء من التفصيل أهم المصادر المحددة لخصائص الشخصية السودانية، مع الاعتراف بدور كل ما سبق ذكره في صياغة هذا الكيان، بخصائصه المميزة وصفاته البارزة . ولعل من أبرز هذه المصادر:

ب.العوامل المنفردة في تشكيل الشخصية السودانية:

١.الوضع الجغرافي للسودان:

العامل الجغرافي الأول: الموقع :

إن لوضع السودان الجغرافي المتمثل في وقوعه متاخماً لعالمين، ولاتساع مساحته المنبسطة، وحيازته لمجارٍ مائية كثيرة، وارتباطه الحدودي الخالي من الموانع، بالغ الأثر في تشكيل شخصيته القومية. فالسودان ظل قبل الانفصال مجاوراً لتسع دول عربية وأفريقية، تقلّصت الآن لسبع دول؛ فمن الشرق أثيوبيا وأريتريا، ومن الشمال الشرقي البحر الأحمر (يقابله من الجهة الأخرى المملكة العربية السعودية)، ومن الشمال مصر، ومن الشمال الغربي ليبيا، ومن الغرب تشاد، ومن الجنوب الغربي جمهورية أفريقيا الوسطى، ومن الجنوب دولة جنوب السودان. وقد أسهم هذا العامل في تسهيل التداخل الثقافي الإثني مع الكيانات المجاورة، مما زاد من حدة التفاعل، خصوصاً أن تلك الدول المحيطة تسودها ثقافتان متقابلتان هما الثقافة الأفريقية والثقافة العربية. فالملاحظ أن السودان في شرقه يتداخل ثقافياً وعرقياً مع دولتي أرتريا وأثيوبيا والسعودية، لذا فإن كثير من القبائل والعرقيات مقسّمة بينهما، وكذلك مع تشاد وأفريقيا الوسطى في غربه، أما في شماله فالنوبة في جنوب مصر وشمال السودان عرق واحد وثقافة مشتركة، كما أن هناك الكثير من القبائل المشتركة في الشمال الغربي بين السودان وليبيا، أما في جنوبه فنجد الكثير من الارتباطات الإثنية والثقافية بين ما يعرف بقبائل التماس بجمهورية أفريقيا الوسطى. وقد أضحى الوضع





مع دولة جنوب السودان بعد الانفصال أكثر تعقيداً وارتباطاً، نظراً للتاريخ المشترك الذي كان ممتداً عبر زمن طويل في إطار دولة واحدة.

إن الحديث عن أثر الموقع الجغرافي يقودنا إلى نظرية الجسر بين الثقافتين التي يقول بها الكثيرون منهم على سبيل المثال المزروعي. وهي نظرية تنطوي على استخفاف بالسودان بوصفه حاضناً ثقافياً، وبوتقة تصاهر لثقافتين انتجت ثقافة ثالثة لا نستطيع الزعم بأنها انتخبت أفضل ما في الثقافتين إطلاقاً، ولكنها انتخبت أفضل ما يناسبها وفق نظرية الانتخاب الثقافي. وبالتالي أضحت ثقافة مميزة وفريدة، ولذا فإن القول بأن السودان جسر بين ثقافتين ينطوي على وصف فيه كثير من الحيف والتجني، فهو يتضمن وصفه بالسلبية والحياد في عملية التبادل الثقافي بين المجموعتين، وكأنه صندوق حديدي حمل ثقافتيهما دون تأثر ولا تأثير، وهو تكريس لنظرة الأرض الخالية، وهذا خطأ فادح، لأن ذلك ينطوي على إسقاط للمكوّن النوبي المحلي، الذي أسهم بدرجة كبيرة وعميقة في سودنة الثقافتين، وقد مثّل المحضن التفاعلي لهما. فليس مقبولاً القول بأن حضارات السودان التي تصل أعمارها إلى أكثر من خمسة آلاف سنة امتداداً في جوف التاريخ، تحايد بلا تفاعل مع أي عنصر ثقافي وافد عليها، وأن الشخصية الموجودة آنذاك شخصية مسطحة وصفحة بيضاء، لتتلقى ثقافة الوافدين عليها دون تفاعل معها أو وضع لسمتها وبصمتها عليها. ويؤكد ذلك يوسف فضل (٢٠٠٨) المذكور في(البشير، ٢٠١٠) حيث يرى أن السودان لم يكن مجرد جسر عبرت عليه الثقافة العربية والإسلامية إلى أفريقيا، ولا بوتقة انصهرت فيها الثقافتان، العربية والأفريقية، فحسب، وإنما كانت للسودان شخصيته التاريخية المميّزة منذ فجر التاريخ. ويؤكد أن المتابع لشخصية السوداني يجد أنها استطاعت أن تسودن الثقافة العربية والإسلامية قبل أن تتقبّلها، كما أنها أبرزت كينونتها الخاصة في إطار الثقافة الإفريقية التي تنتمي إليها.

وفي هذا الصدد يرى المازروعي (١٩٦٨) أن هناك صفات معينة تضع السودان في مجموعة وسطية المكانة، بين قطاعين في أفريقيا هما أفريقيا جنوب الصحراء وأفريقيا شمال الصحراء، ويرى أن هذه الوسطية تمنح في بعض الأحيان ازدواجية في الانتماء حيث يصبح بصورة واضحة قطراً أفريقياً من ناحية عرقية، وعربياً بصورة

مماثلة من ناحية ثقافية (محمد أحمد، ١٩٩٥)، ولعل هذا القول مردود عليه، فليس من الصواب الفصل الحاد بين مكوني الهوية، والزعم بأن العرق ينفصل عن الثقافة، فالثقافة العربية لم ترد إلى السودان عن طريق وسائل الاتصال الحديثة، ولا جاءت محمولة على أجنحة الأثير، بل هي نتاج لهجرات عريقة وانتقال لمجموعات عربية كبيرة تصاهرت مع السكان المحليين أياً كانت أعراقهم، وتزاوجت مع كل مكوّنات السودان العرقية الكائنة نوبة وأفارقة، بل؛ كان العرب الوافدون على السودان لا يأنفون من زواج النساء الرقيق نسبة لاعتقادهم بأن ولد (السرّية) يمتاز بالصلابة والقوة وضخامة الجسم، وهو أمر مرغوب في ذلك الوقت حيث كانت فيه الحاجة ماسة للحماية نسبة لانتشار الحروب واعتبارها مصدر رزق، إضافة إلى طبيعة كسب العيش سواء أكان زراعة أو رعياً حيث يحتاج كليهما للقوة العضلية وهو ما تمتاز به تلك السلالة. وفي هذا نورد مقطع الأغنية الشعبية الشهيرة التي تفتخر بهم (عجبوني أولاد السراري). وقد ساعد في ذلك كون أن الدين الإسلامي يبيح التسرّي بمعنى اتخاذ أيى عدد من السريات ويشرّع لذلك. إن معظم الهجرات العربية جاءت هجرات ذكورية تزاوج أفرادها بالعناصر المحلية سواء أفريقية زنجية أو نوبية أو غيرهما، وقد كان النتاج هذا الهجين الذي نلمسه في صورة معظم السودانيين اليوم، فالسوداني في الحقيقة لا يشبه معظم العرب، ولكنه كذلك لا يشبه الأفارقة. وهذا القول يجري أيضاً على الثقافة، فالثقافة العربية الموجودة في السودان ليست ثقافة عربية محضة، بل يشوبها الكثير من الأفريقيات والنوبيات وغيرها من مكوّنات. على هذا يمكن القول بأن الهوية السودانية هي الهوية السودانوية وليس غير ذلك. فالسودانيون أعراقهم أفريقية عربية وكذلك ثقافتهم، ويمكن القول بأن المكوّن الأفريقي في العرق يغلب على العربي، أما في الثقافة فعكس ذلك يغلب المكوّن العربي على الأفريقي والمحلي. وهو ما أشار له النور عثمان أبكر حين قال: "إن انتباهي إلى مسألة الغابة والصحراء تم لي وأنا في محيط حضاري غربي، رفض هويتي الأفريقية حين أفكر، ورفض هويتي العربية حين أكون"(أحمد، ٢٠٠٠). ومرجع ذلك إلى أن الهجرات العربية مهما كان حجمها فهي ليست بأكبر عدد من السكان المحليين، لذا كان التأثير العرقي أقل، أما

الثقافة فنسبة لطبيعة الثقافة العربية التي حملت ديناً وعقيدة ولأسباب سبق وذكرناها كان تأثيرها أكبر.

العامل الجغرافي الثاني: الخصائص المناخية:

يعتبر المناخ من محددات الشخصية عموماً، ومن العوامل التي تسهم في تشكيلها، وهذه العلاقة تعتبر محل دراسة من قبل العلماء منذ أزمان بعيدة، حيث حسموا وأكدوا أمر وجودها، ولكن الاختلاف ظهر بينهم في تحديد نوعية ومدى ونوع الآثار التي تحدثها على الشخصية. ولعل من أبرز أولئك العلماء أرسطو (٢٨٤-٣٢٢ ق.م) الذي تحدّث عن الفرق بين سكان المناطق الباردة في أوروبا وسكان آسيا. فسكان أوروبا في نظره يتميّزون بالشجاعة التي كانت أساس حريتهم لكنهم غير ماهرين في الإدارة والفهم والتنظيم، وبالتالي يفتقدون إمكانية السيطرة أو الإمساك بزمام الأمور.. أما سكان آسيا فلديهم الفكر والمهارة الفنية لكنهم يفتقرون إلى الجرأة مما جعلهم محكومين بغيرهم.. أما الإغريق ففي نظره وبحكم أنهم كانوا حينذاك يعيشون في منطقة وسط بين الآسيويين والأوروبيين فيجمعون بين مميّزات المجموعتين. أما هيبوقراط (٤٢٠ ق.م) فقد رأى في كتابه "الجو والماء والأقاليم"، أن سكان الجبال المعرّضين للأمطار والرياح يتّصفون بالشجاعة وطول القامة والطباع الحميدة، أما سكان الأقاليم المكشوفة الجافة فيتّصفون بالنّحافة وحب التحكّم. كذلك من العلماء الذين تناولوا أثر المناخ على الشخصية كان ابن خلدون (١٤٠٠م)، وقد تناول في تفسير علاقة الإنسان ببيئته أثر عوامل المناخ في طبائع الشعوب وتأثير الهواء على ألوان البشر، وضرب مثلاً على ذلك بشعوب السودان الذين وصفهم بالخفة والطيش وكثرة الطرب، والسبب في نظره الحرارة التي تجعلهم أسرع فرحاً وسروراً وأكثر انبساطاً. كما تحدث عن الأقاليم الجغرافية وتأثيرها في حياة الإنسان؛ فرأى أن هناك سبعة أقاليم؛ وأوضح أن الأقاليم التي تتميّز بالاعتدال يميّز ذلك طبائع سكانها وألوانهم. أما الأقاليم غير المعتدلة فسكانها متوحشون غير مستأنسين، ويدلّل على ما ذهب إليه بإيراد ملاحظته على المتنعمين بالحمامات فيقول أنهم إذا تنّفسوا في هوائها واتصلت حرارة الهواء في أرواحهم فتسخّنت لذلك، حدث لهم فرح، وربما انبعث الكثير منهم بالغناء الناشئ عن السرور، وفي نظره ينطبق بعضاً من ذلك على أهل البلاد

الجزيرية لتوفر الحرارة فيها وفي هوائها، ويصنف مصر بكونها جزيرية أو قريباً منها، لذا يغلب على أهلها الفرح عليهم والخفة والغفلة عن العواقب، حتى أنهم لا يدخرون أقوات سنتهم ولا شهرهم وعامةً مأكلهم من أسواقهم. وأيضاً من أولئك العلماء فيكتور كزن(Victor cousin) وتتلخص استنتاجاته التي تعبّر عن وجهة نظره في العلاقة البيئية – الإنسانية في قولته المشهورة :"أعطني خريطة لدولة ما.. ومعلومات وافية عن موقعها ومناخها ومائها ومظاهرها الطبيعية الأخرى ومواردها وبإمكاني في ضوء ذلك أن أحدّد لك أي نوع من الإنسان يمكن أن يعيش في هذه الأرض، وأي دولة يمكن أن تنشأ على هذه الأرض، وأي دور يمكن أن تمثّله هذه الدولة في التاريخ". وعلى الرغم وجود ملاحظات عديدة حول هذه الأفكار، إلا أن ما يعنينا منها هو تأكيد وجود العلاقة بين المناخ والشخصية القومية.

وعلى ما تقدم فإن السودان يعتبر وبحكم مساحته الشاسعة من البلدان ذات التنوع المناخي الذي يشابه تنوّعها الإثني، وهو تنوّع يمكن أن يكون إذا أحسن استغلاله مدخلاً للاكتفاء والثراء الاقتصادي. فمناخ السودان يشمل المناخ الصحراوي، ومناخ البحر الأبيض المتوسط، والمناخ شبه الصحراوي، ومناخ السّافانا الفقيرة. وغالب طقسه طقس المناخ المداري الذي يتميّز بارتفاع درجات الحرارة، حيث تصل أقصى معدلاتها في فصل الصيف (مارس . أكتوبر)، ويصل المعدّل اليومي في شهريّ مايو ويونيو إلى أكثر من ٤٢,٩ مئوية في معظم مناطقه، وتنخفض في فترة الخريف في شهري يوليو وأغسطس بسبب هطول الأمطار. كما تنخفض في فصل الشتاء الذي يمتد من (نوفمبر . مارس) حيث تصل إلى أدني معدلاتها في ديسمبر ويناير. وغالب الجو من حيث المساحة والفترة أنه حار حيث يبلغ متوسط درجات الحرارة ٣٧ لعموم السنة وعموم المدن وذلك حسب تقديرات هيئة الإرصاد الجوي للعام ٢٠٠٩م.

ولما كان طقس السودان متميزاً بالحرارة، كان لابد أن يكون لذلك انعكاساً على الشخصية القومية. مما ينعكس حدة في الانفعال والعاطفة خصوصاً انفعال الغضب. كما يؤثر ذلك أيضاً على الإنتاج كمّاً ونوعاً. فبقدر ما حوت طبيعة السودان من خيرات وموارد طبيعية، إلا أنها بالمقابل قد أعاقت حرارة الطقس المرتفعة مستوى إنتاجيتهم. فالجو الحار لا يناسب العمل الشاق، حيث تتناقص قدرات الفرد في مثل

هذا النوع من الطقس. لذلك تجد المزارعين يعملون بنظام الضحوية والمقصود بها الفترة الصباحية التي تمتد منذ الصباح الباكر حتى الساعة العاشرة أو الحادية عشرة، ثم يعودون للعمل مرة أخرى عصراً فيما يسمى بالظهرية وهى فترة ما بعد الساعة الرابعة حتى مغيب الشمس، وهي فترات عمل قصيرة مقارنة مع فترات العمل في الدول الباردة.

العامل الجغرافي الثالث: التضاريس:

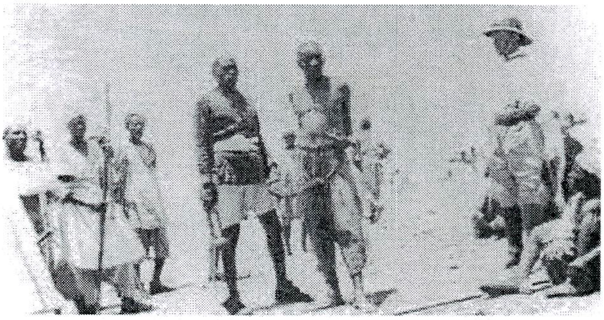
تمتاز تضاريس السودان بامتداد الأرض السهلية المنبسطة، في غالبية أجزائه، كما أن معظم أراضيه تتميز بالخصوبة العالية، حيث تمثل أكبر مساحة أراضي خصبة في العالم العربي، هذا بالإضافة لتوافر العديد الأنهار الدائمة والموسمية والغزير من المياة الجوفية، الأمر الذي يوفر أسباب الحياة البسيطة السهلة لكل قاطنيه. فغالبية السكان يعملون بالزراعة والبعض الآخر بالرعي، وكلتا الحرفتين رغم أنهما تمارسان بصورة تقليدية، إلا أنهما كافيتان لتوفير لقمة العيش البسيطة. ولعل هذه الظروف الميسرة لنمط الحياة البسيط كان معوقاً للتطوّر، لاسيما إذا تفاعلت مع البعد الصوفي المركوز في الشخصية السودانية، فكثير من السودانيين يتحدّد طموحهم في توفير مؤونة العام من الحبوب، ويهنأون بالعيشة البسيطة ويقنعون تمام القناعة بها. ففي اعتقادهم أن "من هم بمعيشته كفر"، وأن اللهاث وراء الدنيا من المعايب التي تتعارض مع الروح المتصوفة. فقد تفاعلت البيئة السهلة والطبيعة المعطاءة مع هذه الروح المتصوفة لتنتج إنساناً سلبياً محدود الطموح مسترخياً. وندلّل على هذا بالنظر في نظام الشراكة المزدوجة في مشروع الجزيرة التي تتوزع بنظام الحواشة على المزارعين من أهل الجزيرة حسب التصميم الإنجليزي، ليتقسم إنتاجها بين الحكومة نظير تمويلها للعمليات الزراعية وريها للأرض والمزارع نظير ملكيته وفلاحته، ولكن غالبية المزارعين يقومون بعقد شراكات داخلية مع آخرين قادمين من بيئات صعبة من خارج المنطقة، ليتم تقاسم حصة المزارع صاحب الأرض بينهما، وبذلك يحصل كليهما على ربع الإنتاج.

ومن ناحية أخرى نجد أن لتأثير هذه الطبيعة والسهول المنبسطة تأثيرٌ على سماحة الخلق وسيادة روح التسامح، فالبيئة القاسية تؤثر على الخصائص النفسية

ويأخذ الفرد منها نصيباً، فمثلاً البيئات الجبلية والصحراوية يكون أفرادها شديدي المراس، قساة، بينما يمتاز سكان البيئات الساحلية والسهلية بالسماحة وطيب المعشر والتسامح.

٢. التاريخ السياسي:

يمثل التاريخ السياسي عنصراً أساسياً من العناصر التي تسهم في تشكيل الشخصية. فنوعية الحكم السائد وفترته وخصائصه ومنهجيته لها بالغ الأثر في سمات الأفراد، وبالتالي على خصائص المجموعة، واختلاف الظروف والنظم السياسية لها دور في صياغة الشخصية القومية. فتاريخ الشعب الطويل في الديمقراطية والحرية، يتلازم مع خصائص الشخصية الحرة والمستقلة، الأبية على الضيم والتسلّط والتغييب، التوّاقة للحرية، المعتدة بذاتها، الواعية بحقوقها، المتمسكة بحقها الوجودي الذي يشترط إتاحة الفرص الكافية لها لتحقيق ذاتها. فالحرية وتلك الخصائص يرتبطان بعلاقة متبادلة. فالحكم القائم على الرضا وعلى الاعتراف بالآخرين وبالمكوّنات المغايرة للمكوّن الحاكم، يؤسس مجتمعاً حراً منطلقاً ومرتبطاً بالمستقبل مستلهماً ماضيه، غير منكفئ على ذاته، يطغى عليه الشعور بالانتماء والأحقية في الوطن، والمجتمع الذي تتوافر فيه هذه الصفات قادر على إنتاج حكم يماثله ويشبه طبائعه، وقد قال تعالى في محكم التنزيل:" وَكَذَلِكَ نُوَلِّي بَعْضَ الظَّالِمِينَ بَعْضًا"(الأنعام: ١٢٩) ،فالحاكم ونظام الحكم هو نتاج لثقافة مجتمعه وعلاقاته التربوية، وكذلك الشعب هو نتاج لنظم الحكم المتعاقبة عليه. إن من الواضح أن هناك حتمية لعلاقة متبادلة بين طبائع الشعوب وأنماط حكمها الغالب وليس الطارئ والمستقر والمتراضى عليه المقبول لدى الناس، ويتسق هذا الرأي مع ما أورده محمد عابد الجابري (١٩٩٠) حول تطبيق اللاشعور السياسي وهو يحلّل النفسية العربية السياسية، حيث اعتبر أن المكبوتات العشائرية والطائفية والتاريخية كثيراً ما تتجلى عبر صراعات المشهد السياسي المعاصر. إذن العلاقة متبادلة ليس على مستوى النمط الكائن فحسب، بل تتجاوزه إلى الديمومة والاستقرار. وعلى كل هذا فإن الخلاصة تتمثل في أن الشعب يؤثر في تحديد نمط الحكم، وكذلك نمط الحكم



الشهيد عبد القادر ود حبوبة في الأسر

الطويل له أثر في صياغة الشخصية القومية للشعب(حجازي، ٢٠٠٥).

وقد تحدث مصطفى حجازي (٢٠٠٥) عن سيكولوجية الإنسان المقهور عن أن المجتمعات التي تعيش تحت هذه الأنواع من الحكم تعاني من ما يسميه النفسانيون "عقدة الخصاء" ويرى أنها تتمثل في الشعور الدائم بالتهديد الذي قد يأتي في أي لحظة من الخارج (من المتسلّط، وكل أدوات السلطة) كما يتضمن مشاعر العجز وعدم الاكتمال، فالفرد لا يمكنه أن يقارن نفسه بالمتسلّط، لا يمكن أن يساويه أو يوازيه أو يجابهه، كما أنه يشعر بالدونية وعدم الكفاءة الاجتماعية، وبأنه لا يمكن أن يرتقي، ولن يستطيع أن يتعلم، وأنه ليس في مستوى التكنولوجيا.. الخ. إن الحكم الاستعماري يتمثل في استعباد البشر وسرقة جهودهم، هذا النوع من الحكم يلغي إنسانية الإنسان القائمة على الحرية والإرادة وحق الاختيار. ولذا فإن من شأنه أن يحيل الشعوب إلى قطعان بشرية، تفقد القدرة على تحقيق ذواتها والشعور بالاستقلالية، وتضعف قيمة الذات لديها والموقف من هذه الوضعية، كما يحدّد مصطفى حجازي (٢٠٠٥) أن الشعوب مقابل ذلك تنقسم إلى فئتين الفئة الأولى الأكثر فعالية هي التي تحاول تغيير الوضعية المأزقية من خلال قلب المعادلة المفروضة على الإنسان المقهور، أي محاولات تغيير الأوضاع الخارجية بشكل يتلاءم مع الحاجات الحيوية والأهداف الوجودية وتحقيق الذات.


عثمان دقنة من أبطال المهدية

وأخرى تتبنّى حيل دفاعية سلبية تحاول من خلالها التلاؤم مع الظرف بما يحقق لها شعوراً بالراحة والانسجام الوجودي، إلا أن هذه الفئة الأخيرة قد لا تستمر في هذه الحالة لوقت طويل لأنها آلية مؤقتة، فقد تتحول إلى الفئة الأولى وتنفجر ثائرة باتجاه التغيير ولكن ليس دائماً ما ينتهي بها الأمر إلى الثورة والتغيير إذا طال بها العهد واستمرت في وضعيتها هذه في وجود الخارجي المتمترس بأساليب السيطرة، فقد يصيبها نوع من التعوّد والتطبيع للسلوكيات الدفاعية. والموقف من المستعمر وهو الذي يلعب الدور في صياغة الشخصية، فلو كان موقفاً ثائراً متمرداً معتزاً بذاتيته

الوطنية والعقدية، فإنه ينعكس خيراً على الشخصية في تكريسها للسمات المرغوبة، أما لو كانت الشعوب خاضعةً منكسرة وطال بها الأمد فإن ذلك يشوه الشخصية ويحيلها إلى النموذج السالب.

والمعروف أن معظم الشعوب قد مرت بفترات استعمارية تباينت نواتجها على بناء شخصيتها القومية، فهناك شعوب شكلّت لها الفترة الاستعمارية حافزاً للوحدة ورصيداً من التاريخ البطولي بات مثالا للأجيال تحتذيه، وأصبحت الروح البطولية من خواصها الجوهرية بكل ما تتضمنه من صفات الفداء والانتماء والغيرية. وهناك شعوب طال بها الرضوخ والخضوع إلى أن تطبّعت بروح الانكسار والذاتية.

وفيما يتصل بموقف الشخصية السودانية من ذلك، فنجد أنها شخصية ثائرة بطبعها وهي شخصية عصية على التطويع، شهد تاريخها الوطني ثورات عديدة، وتمرّد مستمر على السلطة الحاكمة ومقاومتها. وقد برزت عبر التاريخ السوداني الكثير من المواقف البطولية التي تؤكد تميزها بهذه الروح الثائرة، فقد كان الحدث الأكبر بعد فتح الخديوي محمد علي باشا السودان عام ١٨٢١م، مقتل أبنه اسماعيل باشا قائد إحى حملاته بالسودان على يد جند الملك نمرزعيم قبائل الجعليين بمدينة شندي شمال الخرطوم حيث مات وجنوده حرقاً عام ١٨٢٤م.

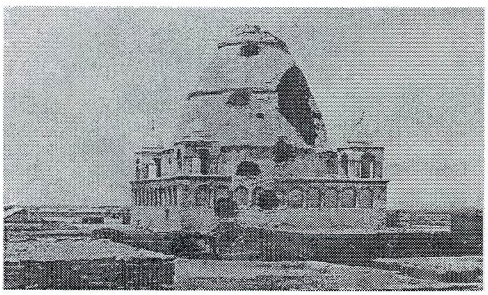


ويعتبر الحدث الأبرز في تاريخ السودان من حيث الملامح والملاحم هو قيام الثورة المهدية بقيادة الصوفي الإمام محمد أحمد المهدي، حيث بدأت معاركها في العام ١٩٨٢م لتنتظم معظم البلاد في مواجهة لحكومة الخديوية المدعومة بالعسكر المصريين والمتحالفة مع بريطانيا، وتوالت انتصارات الثوار معركة تلو أخرى، إلى أن توّجت بفتح الخرطوم واقتحام قصر الحاكم الانجليزي غوردون باشا وقتله في ٢٦

يناير١٨٨٥م، معلنة قيام الدولة المهدية في السودان، التي منيت في بواكير نشأتها بوفاة قائدها وملهمها محمد أحمد المهدي، إلا أن دعوتها وحروبها ظلت مستمرة، ليكون ختام عهدها بمقابلة المستعمر مرة أخرى في حروب إعادة الاستعمار بقيادة اللورد كتشنر، بداية بحرب النهر كما يسميها الإنجليز وكرري كما يسميها السودانيون في ٢ سبتمبر ١٨٩٨م، حيث قدّم خلالها السودانيون ملاحم في البطولة والفداء خلدت في التاريخ ونالت أعجاب أعدائهم قبل أصدقائهم، فقد واجهوا الغزاة بجلد وثبات مذهل رغم الفارق الكبير في العدة والعتاد، وكانوا يقبلون على المدافع بشجاعة فائقة وإيمان عميق، وقد وثق ذلك القائد الإنجليزي الذي سحقهم حينذاك بقوله أننا ما هزمناهم ولكن دمرناهم تدميراً. ولم تكن تلك هي النهاية فرغم أن جيش المهدية قد سحق في هذه المعركة، واقتحمت عاصمتها، إلا أن بقاياه قد انسحبت لتعيد مواجهة الغزاة مجدداً في المعركة الأخيرة بمنطقة أم دبيكرات غرباً، حيث انتهت لصالح الجيش الغازي، وشهدت اكتمال لوحة البطولة الثورية باستشهاد خليفة المهدي عبد الله التعايشي وهو جالس مستقبل الموت بشجاعة وثبات على فروة (مصلاة). ليسقط بعدها كل السودان تحت نير الاحتلال البريطاني.

ورغم إحكام البريطانيون سيطرتهم مذاك التاريخ على السودان، إلا أن جذوة المقاومة والثورة لم تمت ابداً في نفوس السودانيين، فظلت هناك حركات مقاومة عديدة ومتفرقة طيلة الفترة الاستعمارية الثانية، التي امتدت من العام ١٨٩٨م إلى العام ١٩٥٦م، أبرزها تمرّد عبد القادر إمام ود حبوبة في العام ١٩٠٨م، الذي انتهى بشنقه في سوق "حلة مصطفى" بشمال مدينة الحصاحيصا في ١٩٠٨/٥/١٧م. وكذلك حركة اللواء الأبيض التي كانت بتاريخ ١٩٢٤م، وأيضاً انتهت بالقضاء عليها وعلى معظم قادتها. وغير هاتين الحركتين كانت هنالك الكثير من الثورات والهبات الشعبية التي تؤكد على شدة مراس الشخصية السودانية وتمكّن روح الثورة منها. ففي ١٨٩٨م ظهرت حركة علي عبد الكريم حيث قبض عليه ونفي إلى وادي حلفا، وكان تمرد جنود الكتيبة ١٤ السودانية في العام ١٩٠٠م حيث قاموا باعتقال بعض الضباط البريطانيين. وفي١٩٠٠م ثار الفكي محمد في جنوب دارفور وهو من قبيلة البرنو وكان مصيره الاعتقال ثم الإعدام، وكذلك في ١٩٠٢م ثار دينكا أقار قرب رمبيك

بقيادة ميانق مايتانق وهاجموا جيش الحكومة وقتلوا قائده البريطاني، وفي نفس العام ثار كذلك محمد الأمين الجعلي وتم اعتقاله وإعدامه. ولم توقف هذه الأحكام الرادعة الثورة أبداً، ففي سنار عام ١٩٠٣م ثار محمد ود آدم الدنقلاوي وقد انتهت ثورته باعتقاله واعدامه، أما في ١٩٠٤م فقد ثار سليمان ود البشير موسى وأحمد البرقاوي وقد عوقبا بالاعتقال والنفي، وكذلك في ١٩٠٦م حدثت حوادث تلودي حيث ثار الأهالي وقتلوا المأمور و٤٥ من جنود الحكومة، وثار دينكا أتون في العام ١٩٠٨م بقيادة أشول وقد أرسلت لهم الحكومة حملة خربت ديارهم ودمرتها وقبضت على القائد أشول، أما في ١٩٠٩م فقد أعلن أحمد عمر الفلاتي بدارفور دعوته لتحرير البلاد من الأجانب، بعدها في العام ١٩١٥م جرت المعارك بين جيوش السلطان علي دينار وجيش الحكومة، وقد كانت معارك ضارية انتهت بالقضاء عليه وعلى دولته لتنضم بعدها دارفور إلى السودان في العام ١٩١٦م. ولعل من أبرز صور المقاومة السودانية للحكم الأجنبي، وسيادة الروح الثورية في الشخصية السودانية، معركة كريندنق عام ١٩٠٩م التي خاضها المساليت ضد الفرنسيين انتصروا فيها وقتلوا قائد الحملة الكابتن فلقنشو، ومعركتهم الأشهر والتي سميت بدورتي، وهي من أكبر المعارك التي شهدتها القارة الأفريقية والاستعمار الفرنسي، وقد جرت أحداثها في أكتوبر من عام١٩١٠م، بقيادة السلطان تاج الدين، سلطان قبيلة المساليت وأخيه بحر الدين، اللذان لقنا الفرنسيين دروساً في فنون القتال والصمود. وهزماهم شر هزيمة، وقتلا قائدهم الكولونيل مول قائد القوات الفرنسية في أفريقيا الاستوائية، إلا أن السلطان تاج الدين لقى حتفه برصاصة من أحد جرحى الفرنسيين حينما كان يقوم بتفقدهم، وعلى الرغم من قيمة هذه المعركة التاريخية ونموذجها البطولي الباهر إلا أنها للأسف لم تجد حظها في الوجداني القومي السوداني في مقابل أحداثاً أخرى وجدت احتفاءً كبيرا وهي لا ترقى إلى قيمتها ولا تدانيها، ولعل في هذا مدعاة لإعادة كتابة التاريخ السوداني وعرض



آثار القصف البريطاني على قبة ومدفن الإمام المهدي بأم درمان ١٨٩٨م.

أحداثه حسب الأهمية والقيمة الحقيقية، يتبع ذلك التوجه الاصلاحي نحو مناهج مادة التاريخ التي يتلقاها التلاميذ في المدارس، وتضمينها هذه الصفحات المشرقة من تاريخ أهمله التاريخ عمداً أو سهواً، إن معركة دورتي لم تكن إلا ملحمة تشهد بعزيمة ومضاء وصدق أولئك الرجال، وقد خلدها الشاعر محمد الفيتوري بلوحة شعرية باهرة نعرض منها المقاطع التالية:

وتدفقت الرايات
وغطى الأفق صهيل الخيل
و(دروتى) العطشى ما زالت
تحلم بمجيء السيل
وتحدّر من خلف الوديان المحجوبة
علم قانٍ . . ومدافع سبع منصوبة
وحرائق وضجيج شياطين
هاهم قدموا يا تاج الدين
فانشر دقات طبولك ملء الغاب
حاربهم بالظفر ، وبالناب
طوبى للفارس
إن الموت اليوم شرف
داسوا عزة أرضك
هتكوا حرمة عرضك
عاثوا ملء بلادك غازين
غرباء الأوجه سفاكين
فاضرب . . اضرب . . يا تاج الدين
اضرب . . اضرب .. اضرب. .

***



السلطان بحر الدين اندوكا سلطان دار مساليت واحد قواد معركة دورتي

وهجمت فأجفل قائدهم
وانشق ستار
كان ستار رصاص
كان ستاراً من نار
نصبوه في وجهك صفين
كي لا ترى قائدهم بالعين
لكنك يا فارس أقدمت
فوق المدفع بالسيف مشيت
ولحقت بقائدهم فانهار
القائد ذو الجبروت انهار
ذو المركبة النارية والخوذات انهار
أحنى رأسا ماتت في عينيه الرغبات
مد يديه يبكى في حشرجة الأموات
عرّى صدراً دموياّ أعشب فيه العار
هذا الصدر العاري انهار
من قبل لقائك زانته نياشين الإكبار
لكنك يا فارس آليت
أن لا تهب الكافر صفحك
أن تسقى من دمه رمحك
أن تصلبهم عبر الفلوات
أن تجعل موتاهم مثلاً
لزمان عبر زمانك آت

وهكذا استمرت حركة المقاومة والرفض السودانية في مواجهة المستعمر دون انقطاع، وإن تغيّر أبطالها وأساليبها ومستويات ظهورها، لتتوّج بخروج المستعمر في العام ١٩٥٦م ونيل السودان لاستقلاله. إن الروح الثورية التي تبدو من خلال هذا التاريخ الزاخر بصور البطولة والمقاومة الرافضة للاستكانة للقهر والرضوخ للمستعمر

والمتسلط أياً كان، هي روح حية تكمن فترة ثم لا تلبث إلا قليلاً ثم تثور، وهذا ما حدث في ثورتي ٢١ أكتوبر ١٩٦٤م، و٦ أبريل١٩٨٥، واللتان ثار فيهما السودانيون بوعي كامل ورفض بيّن للحكم الدكتاتوري المتسلّط، ولتكميم الأفواه ومصادرة الحريات، وقد كانت ثورات شعبية اقتلعت حكم الفرد واستبدلته بحكم ديمقراطي شعبي قائم على الرضا والاختيار، ولم تكن ثورات جوع أو ضنك عيش، بل كانت هبات جليلة من أجل الحرية.

ونخلص من هذا الاستعراض إلى أن الشخصية السودانية ثائرة بطبعها. ويفسر ذلك سبيل (٢٠٠٥) بعزوه إلى بيئة المرعى التي قد طبعتها بمعظم خصائص وسمات المرعى السلوكية، سواء على المستوى الشخصي أو الجماعي، ومن ذلك التشبّث بالحرية، ورفض السلطة من حيث المبدأ، والضجر من الرسوخ والاستمرارية.

والراجح أن حقبة الاستعمار وفترات الحكم الدكتاتوري لم تنل من الخصائص الثورية في الشخصية السودانية، فجيناتها ظلت مستمرة وإن كمنت في بعض الفترات، والكمون من خصائص الثورية، فبطبيعة الحال لا يكون المجتمع في حالة ثورة مستمرة، ولكن تظل الأدلة على وجودها دائمة، فالأنفة، والحساسية العالية تجاه الشعور بالإهانة، والاعتزاز بالذات والكرامة كلها من خصائص الثورية، والتي ما زالت تميّزها.

ومن وجه آخر فإن ثورية الشخصية السودانية ليست خيراً محضاً على الدوام. ولا تنتج بالضرورة حالة التحرر الإيجابي، فعدم الاستقرار الذي يشهده السودان، وحالات الاحتراب في معظم أطرافه، تعتبر من نتائج هذه الروح الحربية والثورية. ومن نتائجها أيضاً مقاومة التمأسس وفق النظام المؤسسي للدولة الحديثة، ومقاومة الخضوع لقادة العمل والرؤساء مما يفرز الكثير من المشكلات الإدارية التي تعيق دولاب الدولة وتضعف الناتج الوطني، فالفرد السوداني يمكن أن يفقد عمله بسبب انفجاره في وجه رؤسائه حالما يشعر بالمهانة دون النظر إلى العواقب، كما تجده يتمرّد على اللوائح ويقاوم الانصياع لها بشيء من التأفف والاستعلاء عليها.

إن الثورية في الشخصية السودانية جذوة متقدة، تظل في كامنة تستمدة استمراريتها من المكوّن البدوي في المقام الأول، يسانده المكوّن الصوفي في حالات

الثورة، كما في الحالة المهدوية. فعند الاحساس بالإهانة تستعر هذه الجذوة البدوية ثائرة لكرامتها، مع دفع عميق من قيم الزاهدة المتوكلة التي لا تعبأ بالمصالح الدنيوية، فتنطلق عبارات من شاكلة (الزارعنا غير الله يجي يقلعنا)، (والزارعها الله في الحجر بتقوم)،(خربانة أم بنياناً قش)، (الله ما شق حنكاً ضيعو)، و(تنقد الرهيفة إن شا الله ما تتلتق)، إذن فهذه الخاصية نتاج تفاعل بين مكونات أساسية في الشخصية السودانية.

وقد يلحظ البعض وجود تناقض بين هذه الثورية ومظهر الانكسار أو الرهبة التي يبديها السوداني أمام موظفي الحكومة، في مقابل التنمر والتسلّط الذي يبديه الموظف السوداني عادة، إلا أنه انكسار مؤقت، إذ يمكن أن ينقلب في أي لحظة إلى مواجهة حادة، وثورة عنيفة لا تبقي ولا تذر، بدرجة تفقد الفرد هدفه المطلوب. ويمكن تفسير الموقفين بتاريخ الخدمة المدنية والتعليم الحديث في السودان، فقد كان الغرض الأول من قيام التعليم في السودان هو إنشاء طبقة من الموظفين تساعد المستعمر في إدارة دولاب الدولة، وقد كانت فلسفة خدمة إبان ذلك العهد الدولة منحة وليس حق وطني، لذا اتخذ الرعيل الأول موظفي الخدمة المدنية عند إحلالهم محل الموظف البريطاني فيما عرف بالسودنة، نفس أسلوبه وفلسفته في التعامل مع الجمهور، وبالمقابل كان الجمهور يشعر بشيء من الرهبة أمامهم ويتلقى خدماتهم بوصفها منحة. إذن فالتاريخ الاستعماري المتسلّط ترك أثره على ثورية السوداني، إلا أن ذلك لم يكن بالعمق الذي يئدها. ويختلف هذا القول مع رأى هشام آدم (٢٠٠٦) الذي ذهب فيه من خلال طرح نظري اسماه نظرية المانح والممنوح إلى أن تركيبة الشخصية السودانية تعتمد في أساسها على عنصرين أساسيين لهما جذورهما التاريخية هما: الاضطهاد السياسي والتخلف الاقتصادي، ويبدوان حسب نظره في ما اسماه بوهم التميّز، ومن خلال الاستبداد والتسلط في مواقف تقلّد



انتفاضة أبريل الشعبية 1985

السلطات أياً كان حجم السلطات بداءً من عمال شباك التذاكر وإلى آخر مستويات السلطة. ويرى أن ذلك ضرب من الإسقاط النفسي السلبي للشعور بالدونية الناتج من تفاعل هذين العنصرين. وقد نتفق معه في تأثير هذه العوامل، ولكنه ليس بدرجة أن نفسر به معظم السلوكيات، أو أن نؤكد على تجليه الحتمي في الشخصية السودانية، وبهذا القدر من التأثير والعمق، فرغم وجود هذه المظاهر السلوكية إلا أنها لا تطفي جذوة الثورة التي قد تندلع في نقطة ما، هذا وقد تمت مناقشة هذه الرؤية في جزئية سبقت.

الشخصية السودانية والولع بالسياسة :

ومن الخصائص الظاهرة في الشخصية السودانية، ظاهرة الولع بالسياسة والوعي العميق بتشابكاتها، والحرص على متابعة الأحداث السياسية، وتكوين آراء ومواقف تجاهها. فالسودانيون كما يؤكد فتحي الضو (١٩٩٣) مغرمون بالسياسة وشجونها، فما اجتمع إثنان إلا وكانت السياسة بينهما، فمثل السؤال الروتيني عن الطقس في طبع الإنجليز كذا الحديث في السياسة، أصبح ذلك من العلامات المميزة في طبع السودانيين". ويؤكد أيضاً وجود هذه الظاهرة إسماعيل الحاج موسى المذكور في(منير، ٢٠١٠) حيث يرى أن المجتمع السوداني مجتمع مسّيس للغاية، وهذا من الأشياء التي تجعل حكم السودان صعباً جداً، فقد تجد مواطناً يقيم في بقعة نائية من السودان يستمع إلى إذاعة لندن ومونت كارلو ويناقشك فيما تبث الإذاعتان، وينظر ليس فقط لمشاكل السودان بل العالم بأسره، كما تجد الراعي يضع الراديو على كتفه ويستمع بينما يقود القطيع. إن هذه الخاصية في الشخصية السودانية من الأمور اللافتة حتى لغير السودانيين وهي ما يسميها الصحفي المصري يوسف الشريف (٢٠٠٤) برلمانات الونسة الشعبية، ويعزي الجزولي دفع الله (منير، ٢٠١٠) هذه الظاهرة إلى أن السوداني بطبيعته متطلعٌ ومهتمٌ بما حوله، ويعتقد أن هذا ما يجعل الوعي السياسي لديه مرتفعاً، ويصف ذلك بأن أي سوداني جالس تحت شجرة يستطيع أن يحدثك عما يجري في العالم العربي والعالم بأسره.

ويرى صفوت فانوس في (منير، ٢٠١٠) أن هذه الخاصية مكرّسة في الطبقة الوسطى وليست في عامة الشعب. وفي نظره أن أسباب هذه الظاهرة تعود إلى مركزية دور الدولة في المجتمع السوداني بوصفها موزّعاً للموارد، في مقابل السوق البدائي ذي الآليات الضعيفة، فالدولة هي المتحكّمة في كل الموارد، لذا ارتبطت معايش الناس بها، بدءً من قطاع التوظيف في الدولة إلى سائر المناشط التجارية والحيوية كالرخص التجارية والأراضي وما إلى ذلك، ومن هنا نشأ هذا الاهتمام لدي المتعلّم السوداني بالسياسة.

إن كل ما ذكر من أسباب يفسّر هذه الظاهرة، مضاف إليه عامل عدم الاستقرار السياسي واستمرار اضطراب الدولة، وهو عامل قوي يمكن أن يؤثّر منفرداً في إيجاد هذه الخاصية كما يمكن ان يكون نتاجاً لها، وشأن هذه الظاهرة شأن كل الظواهر تتداخل في إنتاجها عدة عوامل متفاعلة. والإضافة إلى إلى ما ذكر، هناك عوامل أخرى متفاعلة تسهم بأقدار متفاوتة في انتاجها، منها تلاحق الأحداث السياسية وديمومة الحراك السياسي وسخونته، وارتباط السياسة بالطوائف الدينية، والروح الثورية، والتاريخ الثوري، والتعليم المبكر، ونظم التعليم وطبيعة أنشطته المفرّخة للكوادر السياسية، بالإضافة إلى تاريخ الجامعات ونشاط طلابها في العمل السياسي.

ويبرز هنا السؤال الذي طرحه فتحي الضو (١٩٩٣) وهو أن هل هذه الجرعة الزائدة في الاهتمام بشئون السياسة نعمة أم نقمة ؟ وهل هي ظاهرة مرضية أم أنها دليل صحة وعافية؟. وإلى أي مدى تتقاطع مع الولاء الوطني؟. ويمكن صياغة هذا السؤال على نحو هل السوداني مسيّس بسبب الدولة المضطربة، أم أن الدولة مضطربة بسبب أن شعبها مسيّس؟. والجواب أن العلاقة بين الاستغراق في الشأن السياسي وضعف استقرار الدولة علاقة دائرية متبادلة، حيث أن كليهما يؤدي لحدوث الآخر، فإذا كانت الحكومات مستقرة، والحياة رغدة والإنتاج وفير، والمتطلبات الحياتية مشبعة، وقطاع الأعمال الخاصة مشجّع ومستوعب، والتدخّلات الحكومية في حركة المجتمع محدودة؛ فإن الفرد حتماً سينشغل بغير السياسة وستتوجه اهتماماته لما يرتبط بحياته المنتجة. وتكتفي الدولة حينها بدور المنظم والمشرّع لحركة المجتمع على أسس ثابتة، تتميز بالشفافية والعدالة وتحوز الرضا الشعبي. وستكون السياسية حينها محل

اهتمام طبقة محدودة من الشعب. وعلى الصعيد المقابل فإن الاهتمام الزائد بالسياسة يصعّب عملية حكم البلد كما أشار إسماعيل الحاج موسى (٢٠١٠)، واضطراب الدولة يجعل الفرد مستغرقاً في الشئون السياسية.

٣. الهجرات:

شهد العالم عبر تاريخ البشرية الطويل الكثير من الهجرات، التي شكّلت خارطته الراهنة على المستويات القومية والسياسية والديمغرافية؛ فالإنسان منذ العصور الأولى في حالة هجرة وترحال ونزوح، ذلك بفعل العديد من الأسباب، منها الظروف والعوامل الجاذبة في المهاجر حيث الخصوبة والمراعي الممتدة، أو الطاردة من المنطقة الأصلية مثل الجفاف وشح الموارد الطبيعية. أو بسبب الظروف والمتغيرات السياسية التي تؤدي بالمهزوم إلى الهروب من الاضطهاد والقتل الذي سيواجهه في محله الأصلي، وأحياناً بسبب البحث عن أسواق تجارية وأماكن فيها متسع من الرزق، أو بسبب دوافع أيديولوجية مثل نشر دين أو أفكار اعتقادية كما في حالة الإسلام والمسيحية، وقد تكون الهجرات البشرية بدافع السيطرة والتوسع الاستعماري وتوسعة موارد الدولة القوية. وعموماً فمهما تكن أسباب الهجرات البشرية، فإن لها آثاراً عميقة وواسعة في التشكيلات القومية، وتظل عاملاً مهماً من عوامل التشكيل الثقافي والتمازج بين الشعوب. وتتحدّد آثارها تلك بعدد من العوامل أهمها: حجم المجموعة المهاجرة. وطبيعة ثقافتها. والاتجاهات المتبادلة مع السكان المحليين. وتاريخ تلك الهجرة. ونوع الهجرة إذا كانت أيدلوجية أو غيره، وهكذا.

إن الهجرات البشرية فعل إنساني مستمر، وقد طالتها الكثير من التغيّرات في عصور الدولة الحديثة، نظراً لاستحكام وتطوّر نظم المواطنة والحدود السياسية، فحدث فيها تغيّراً من حيث الشكل والحجم حيث أصبحت أكثر نظامية وأقل عدداً وحجماً، وتغيّرت دوافعها ايضاً لتشمل دوافع تحسين الأوضاع الاقتصادية والمعيشية، ودافع العلم والدراسة، ودافع الظروف السياسية وغيرها. كما اختلفت من حيث ديمومتها، فقد كانت قبل ذلك هجرات نهائية تستقر بعدها المجموعة المهاجرة في الموطن الجديد وتندمج في مجتمعه، أما حديثاً فإن المهاجر يظل مرتبطاً بموطنه الأصلي فعلياً ووجدانياً ويعمل على زيارته متى تسنح له الفرص، بل ويعمل بكدٍ من أجل تحسين

ظرفه بالموطن الأصلي من خلال امتلاك منزل ومصدر رزق محدد، ويظل هذا الاتصال قائماً مهما طالت الفترة، ويظل المهاجر يحلم بالعودة إلى الوطن الأم ويحنّ إليه، ويتميّز هذا النوع من الهجرات عن الهجرات النهائية في أن تأثير النهائية ذا اتجاهين، تأثر الوافد في الأصيل والعكس. أما هذا النوع من الهجرة فله تأثير ذا ثلاث اتجاهات، فالمهاجر يؤثر في أهل الموطن الجديد ويتأثر بهم، وينقل من عناصر ثقافتهم إلى موطنه الأصلي، خصوصاً أن المهاجر يعتبر أنموذجاً في مجتمعه الأصلي والشخصية المثال بسبب الوضع الاقتصادي المميّز والمبهر الذي حققه من الهجرة. ونشهد هذه الحالة في السودان من خلال ظاهرة الاستلاب التي تظهر في تسمية عدد من أرقى الأحياء الجديدة في الخرطوم والمدن الكبرى بمسميات أحياء أو مدن خليجية مثل الطائف، والرياض والدوحة...الخ، ومرد ذلك إلى حالة الانبهار بتلك المدن، مما أوجد أمنية مضمرة في أن تكون تلك الأحياء بمستوى تلك المدن.

إن للهجرات الوافدة التي تعرّض لها السودان عبر تاريخه الطويل إسهام واضح في تشكيل الشخصية السودانية بالمحتوى الثقافي والوجود العرقي الراهن، وفي تكوين هذه الفسيفساء العرقية النادرة، فالهجرات العربية المختلفة للأغراض المختلفة، وهجرات المصريين والأتراك والأفارقة والبريطانيين والإغريق واليهود والهنود والشوام والمغاربة، والشناقيط و.....الخ، مثّلت نسيجاً ثقافياً فريداً، وشكّلت صورة مميزة للتلاقح الثقافي والانصهار العرقي.

ومعروف أن أهم الهجرات من حيث التأثير في تشكيل الشخصية السودانية الراهنة، هي الهجرات العربية في المقام الأول، ثم البريطانية والتركية. فالهجرات العربية هي التي أدخلت الإسلام بوصفه دينا وثقافةً، وتصاهرت مع السكان المحليين، واستقر العرب الوافدون في السودان وانتشروا في كل نواحيه، وباتوا يشكلون التكوين الأغلب. ويعود عمق هذا التأثير إلى عدد المهاجرين وحملهم لثقافة ترتبط بعقيدة ودين، ومصاهرتهم للسكان المحليين، وطبيعة هجرتهم النهائية، لذا فليس هناك ما يدانيها في حجم الأثر، فقد أضحت المكوّن الأول في الشخصية السودانية بصورةٍ تغلّبت حتى على المكوّن المحلي. بدءً باللغة التي حلت مكان اللغات المحلية كليةً، وباتت هي الأصل الذي يتفاعل معه المكوّن المحلي والوافد تفاعلاً حميماً منتجاً لهجة

عامية لها سماتها وخصائصها المميزة، وهو ما يقرره عون الشريف قاسم(2002) في كتابه قاموس اللهجة العامية في السودان، حيث يرى أن اللغة العربية كانت في حراك دائم وتلاحم متجدّد مع لغات أهل السودان، فهي استعارت من لغاتهم وأعارتهم حتى تكوّن ما سمي بالعامية السودانية التي لم تكن إلاّ كشكولاً للعربية الفصحى ولغات أهل السودان".

إذن اللهجة العامية السودانية مثلها مثل غيرها من اللهجات، نتاج تفاعل بين لغات عديدة وافدة وأصيلة. والراصد لهذا التفاعل يجد أن القاعدة التي تحكم مجال ودرجة تأثير اللغة الوافدة هي: مهنة الوافد، ومجال نشاطه، وجدة وفعالية العناصر الثقافية التي يحملها ومدى حاجة المجتمع لها، ومدى انصهار الوافدين، وقوة سلطتهم الثقافية والسياسية. وللتدليل على هذه القاعدة نجد أن معظم المفردات المتداولة في مجال الزراعة لم تتعرّب حيث ظلت بأسمائها المحلية النوبية، نظراً إلى أن العرب الوافدين كانوا رعاة ولم يكونوا أهل زراعة، فعلى سبيل المثال كلمات مثل: كوريق(آلة لجرف التراب)، وشادوف (ناقل الماء)، وماروق (السماد الحيواني)، وكدنكة (آلة حفر)، كلها كلمات محلية نوبية الأصل، بات يستخدمها العرب الذين امتهنوا الزراعة بعد دخولهم السودان. ومن مظاهر استعارة العربية من اللهجات المحلية نجد اسهام لغة البجا المسماة البداويت بكثير من الكلمات والمصطلحات مثل (كوكاب، وتاب، كركاب)، ولكن أهم ما استعارته هي اللاحقة " آب" التي تعني في البجاوية آل. أو استخدام كلمة "آب" عند النسب كقولك علياب، مكابراب، فاضلاب، هلالاب، مريخاب... وغيرها من المصطلحات التي أعطت العامية السودانية ذخيرة لغوية جديدة لا غني عنها في سبيل تكيّفها مع المحيط اللغوي الجديد في السودان.

أما الهجرات البريطانية فلم تكن بذات القدر من التأثر، فهي لم تصاهر السكان المحليين، فقد كانت هجرة استعمارية فحسب، قامت بتشكيل الكيان السياسي الحالي، وأدخلت السودان إلى عصر الحداثة باستحداثها لنظم التعليم والدولة الحديثة، وقد أحدثت بذلك الكثير من التغيّرات الثقافية التي ساهمت في تشكيل الشخصية السودانية، وجرياً على قاعدة اختصاص دائرة الأثر، نلحظ أن تأثير الإنجليز قد انحصر



في الخدمة المدنية والتي تعج بالكلمات الإنجليزية مثل أورنيك، فايل، سيرك ... آلخ، وتستخدم هذه الكلمات بالتصريف العربي فيقال مثلا (سركّنا الخطاب، وخطاب مسرّك). كما يبدو أثرها في مصطلحات الزراعة المروية نسبة إلى أن مشروع الجزيرة أضخم المشاريع الزراعية الحديثة تم إنشاؤه وإدارته من قبلهم، فمثلاً كلمة "كلّيقة" المستخدمة لدى المزارعين وتعني حزمة القصب تصريف لكلمة Collect حيث كان يستخدمها المفتشون الإنجليز بمشروع الجزيرة، ويُقال أن هناك كثير من القرى والأحياء تحمل أسماء إنجليزية معرّبة مثل قرية دونتاي شرق سنار، وقرية بورتبيل غرب ود مدني، وهكذا نجد أن اللهجة السودانية محتشدة بكثير من الكلمات الإنجليزية الخاصة التي لم تدخل قاموسها بوصفها منجزات عالمية حديثة مثل التلفزيون والتلفون فهذا الأثر عالمي، ولكن نعني الكلمات التي تسربت للهجة العامة السودانية من خلال فترات حكم الإنجليز وأصبحت كلمات دارجة تصرّف وفق القواعد العربية.

وبذات الطريقة والمستوى كان تأثير الهجرات التركية أبان فترة الحكم التركي (١٨٢١- ١٨٨٥م)، فإضافة للأثر السياسي والثقافي، صاهر العديد من الأتراك الأسر السودانية، وفضّلوا البقاء في السودان، وتسودنوا، ويلحظ أثرهم في تسرّب بعض

مفردات لغتهم في اللهجة المحلية، وهو أثر يخضع أيضاً لقاعدة اختصاص التأثير، حيث نجد أن معظم المفردات كانت ذات صلة بالخدمة المدنية ودولاب الدولة، نظراً إلى أن هجرتهم في غالبها كانت مرتبطة بنظام الحكم، ولكن على المستوى الشعبي العام كانت أعدادهم محدودة فانصهرت هي في المجموع العام. فمثلاً الكلمات التي تنتهي بأحرف كلمة "خانة" والتي تعني في التركية "بيت أو مكان مخصص" مثل أجزخانة وشفخانة وأدبخانة، وكذلك استخدام الحروف "جي" للنسب كما في تمرجي ومطبعجي وغيرها، وكذلك الكلمات المتضمنة كلمة دار مثل: حكمدار، واستخدام كلمة "باش" في الرتب الوظيفية باشمهندش وباشكاتب باشمفتش وباشتمرجي وغيرها، وفي المصطلحات العسكرية كما في الرتب القديمة صاغ يوزباشي وأميرلاي وغيرها. وفي المثل السوداني يقال " التركي ولا المتورك"، ويقصد أن تسلط التركي الأصلي أخف وطأة عن تسلط من ينتدبونه لإدارة الناس إنابة عنهم. ولهذا المثل لارتباط النموذج التركي في الذاكرة الجمعية السودانية بالصلف والاستبداد.

ولعل من المفردات الثقافية الناتجة من الهجرات للسودان الثوب السوداني الذي ترديه المرأة السودانية وتشتهر به، وهو نوع من اللباس لا يستخدم بطريقة أهل السودان إلا في موريتانيا، والراجح أنه أصلاً لباس موريتاني دخل إلى السودان عن طريق الدعاة الشناقيط، ليصبح بعد ذلك مفردةً ثقافية مميزة للسودانيات، تقابله من الأثر العربي العمامة عند الرجال وهي أيضاً من أنواع اللباس المميز أيضاً للشخصية السودانية.

ثانياً: العوامل المتفاعلة:

معروف أن الشخصية الإنسانية فردية أو قومية ظاهرة نفسية اجتماعية، وما من ظاهرة نفسية أو اجتماعية تحدث نتيجة لعاملٍ وحيد، إنما الظواهر في الغالب تكن نتاج لعدة عوامل لا تعمل منفصلة بل متفاعلة تفاعلاً حميماً، ومتداخلة في علاقات بينية عميقة في إطار مناخ محدد يكفل تحديد نوعها وطبيعة منتجها. وهذا ما يجري على الشخصية القومية. فالشخصية القومية هي ظاهرة نتجت عن مثل ذلك التفاعل. ويقوم دارسوها عادة برصد المصادر المؤثرة عليها على نحو مفرد، دون التطرّق لعمق وطبيعة تلك التفاعلات، أو تحديد قوة أياً من تلك العناصر، وهم في ذلك يهدفون إلى

تسهيلها للمتلقي، وربما لصعوبة تحديد نقاط الاشتباك بين العوامل والقدرة على فضها وفهمها. وسنحاول أن نتفرّد في هذه الدراسة بدراسة تفاعلات بعض تلك العوامل المختلفة، التي أسهمت بأقدار متفاوتة ومتفاعلة في تشكيل الشخصية القومية السودانية، وقد سبق الحديث عن بعضها ضمن الفصول المتقدمة من هذا المخطوط. كما سنتطرق إلى الخصائص التي انتجها هذا التفاعل في الشخصية السودانية، ومن أهم مظاهر تفاعل تلك العوامل ما يلي:

أ. تفاعل الإسلامي مع المحلي :

كما أشرنا سابقاً، فإن من أهم مكونات الثقافة والهوية السودانية الثقافة الإسلامية العربية والثقافة الأفريقية المحلية، وقد تفاعل هذين المصدرين بصور أساسية لتكون الشخصية السودانية الراهنة هجيناً لهما، كما أنتج هذا التلاقح ظاهرة مهمة جداً مميّزة لهذه الشخصية، ومفسّرة للعديد من السلوكيات التي تظهرها، وهي:

ظاهرة الإلباس المريح:

ينزع المجتمع السوداني وللمحافظة على اتساقه المعرفي إلى إلباس عاداته وقيمه المحلية وسلوك أفراده بلباس ديني إسلامي، حيث تتّزيا الكثير منها بزي ديني ويعاد إنتاجها من جديد، بما يمكن أن نسميه سلوك (الإلباس المريح) والذي نعرّفه كما يلي:" هي أسلوب توافقي يتمثل في إلباس بعض أنماط الثقافة المحلية ذات الدوافع غير المقبولة ظرفياً أثواباً دينية، ومعاملتها كأنها مطلوبات دينية، باستخدام نصوص مشكوك في صحتها، أو دلالاتها، أو بوضعها، أو توهمها أو حتى بدونها، مما يحقق الشعور بالراحة والرضا، كتلك الحالة الناتجة من ممارسة التعبد والتزام التعاليم الدينية والتي تحقق الإشباع الثنائي البعد بإشباع الدافع آنياً، وانتظار ثواب الآخرة".

ويقوم هذا المفهوم علي نظرية التنافر(أو الاتساق) المعرفي لفستنجر Theory of Cognitive Dissonance(Festinger,١٩٥٧) والتي ترى أن للفرد نزعة للاتساق لتحقيق شعوره بالراحة، سواء أكان فرداً أو جماعة، إذن الإلباس هو إحداث الإتساق المعرفي من خلال توظيف النصوص المقدّسة.

ويلتقي هذا المفهوم مع نظرة الجشطالتيين للتعلم، حيث يرونه تغيّراً في التنظيم المعرفي، ويشير كيرت ليفين (١٩٥٥) المذكور في (ليندزي، ١٩٦٩) إلى أن

الخبرة الجديدة للفرد تدرك وفق قوانين الإدراك كما تقرّرها مدرسة الجشطالت، ومن ثم يتم هضمها وإدماجها في الكلّ المعرفي وفق ذات القوانين، وتوظّف في اكتشاف العلاقات التي تليها. ويرى أن دخول هذه الخبرة الجديدة إلى حيّز الفرد هو نوع من التغيّر يستدعي تغيّراً في كافة النظام المعرفي المرتبط بها كخبرة سابقة. وأن دوافع الفرد تلعب دوراً مهماً في حل المشكلات التي تواجهه من خلال القوة النفسية الناشئة جرائها، وبالتالي توجيهها للكائن في اتجاهها من ناحية، وتغييرها في التنظيم المعرفي لديه بما يناسب أو ييسر اتجاهه إزاء هذه القوى من ناحية أخرى.

والجديد في مفهوم الإلباس المريح هو أنه يرى أن التنافر المعرفي – كما أسماه فستنجر (١٩٥٧) أو التغيّر كما أسماه ليفين (١٩٥٥) – قد يكون نتيجة لعدم تناسب المكونات المعرفية مع معطيات جديدة مما يدفع بالفرد في المجتمعات الإسلامية إلى ترميم هذا البناء أو التنظيم وتدعيمه بمضامين دينية قد تكون ضعيفة، أو مشكوك في صحتها، أو موضوعة أو متوهّمة، حتى تكتسب المعرفة الغير متسقة قوتها وحصانتها من قدسية المصدر المنسوبة إليه، مما يؤمن الفرد ضد التنافر والنقد، بل يدفعه إلى تحمل الأذى والآلام في سبيلها، كما في عادة شلوخ الوجه، أو البتر التناسلي للإناث.

إن مفهوم الإلباس المريح مفوماً ليس جديدا كلية ، فلقد تقدّمت عليه كثير من الرؤى التي تشابهه وتتقارب معه وتتباعد عنه، كما أوضحنا أعلاه، فمثلاً في جانب تفسيره لاستمرارية بعض الأنماط الثقافية العتيقة واكتسابها قدرة على البقاء ضمن الأنساق الثقافية الحاضرة، ذلك التفسير المنسجم مع نظرية الاتساق المعرفي نجد أنه يختلف فيه ظاهرياً مع تفسير بليخانوف المذكور في الساعاتي (١٩٩٨) والذي حاول أن يفسّر ذلك من خلال نظرية صراع المصالح؛ حيث يرى أن العادات الجمعية القديمة والطقوس القديمة تصارع حين يدخل الناس في علاقات متبادلة جديدة. ويجد الصراع بين المصالح الاجتماعية تعبيراً في العادات الجمعية والطقوس الجديدة مع القديمة. وليست هناك عادة جمعية واحدة أو طقساً رمزياً واحداً يمكن في حد ذاته أن يؤثر على ظهور ونمو علاقات جديدة، سواء بالسلب أو بالإيجاب، وإذا دافع حماة العادات الجمعية عنها بحماس، فإن ذلك يحدث لأن فكرة الاستخدامات الاجتماعية المعتادة بالنسبة لهم والعزيزة عليهم، والتي هي في صالحهم، ترتبط في

أذهانهم ارتباطاً وثيقاً بفكرة هذه العادات الجمعية. وإذا كان المستحدثون يكرهون ويحتقرون هذه العادات الجمعية، فإن ذلك يرجع إلى أن فكرة هذه العادات الجمعية ترتبط في أذهانهم بفكرة العلاقات الاجتماعية التي ليست في صالحهم ويرونها مقيّدة لهم وغير سارة. ويتّسق هذا المذهب مع نظرية تومبسون وآخرون (١٩٧٨) القابلية الاجتماعية / الثقافية للنماء (Theory of Socio cultural Viability)، والتي يرون فيها أن القيم المشتركة والمعتقدات لا تتلاقى بشكل عشوائي، وإنما هي دائماً مرتبطة بالعلاقات الاجتماعية التي تساعد في إضفاء الشرعية عليها. يستمر نمط الحياة في البقاء فقط إذا طبع أفراده بالتحيّز الثقافي الذي يبرّر هذا النمط.

وعلى الرغم من هذا الاختلاف الظاهري، إلا أننا يمكن أن نستوعب ذلك في إطار مصلحة الفرد المعنوية وليس المادية فحسب، تلك المصلحة المتمثلة في إحداث حالة الشعور بالراحة جراء تحقيق الاتساق المعرفي. فالأفراد يختلفون في أبينتهم المعرفية من حيث غلبة مكونات الطابع الحداثي أو التقليدي، بناءً على مدى تعرّضهم للمؤثرات التحديثية المتمثلة في نظم التربية والتعليم أو الهجرة أو المثاقفة المباشرة أو التثقيف من خلال وسائط الإعلام المختلفة وغيرها. وعليه فإن من غلبت علي تكوينه المعرفي الأنماط الثقافية الحديثة سيشعره احلال الجديد محل القديم بالراحة، ويمكن أن يثور ويتخلّص من تلك الأنماط القديمة التي لا تتفق مع مكوّنه ذاك، مما ينعكس عليه راحة واتساق، وبالمقابل فإن صاحب النمط التقليدي سيشعره بذات الشعور تمّسكه بالقديم والدفاع عنه ومحاولة تبرير العادات والمفردات الثقافية العتيقة، سيما أن تلك الأبنية المعرفية سواء أكانت تقليدية أو حداثوية تتضمن بالإضافة للعناصر نفسها منهجية التفكير، وطرائق التوصّل للحقائق، وأساليب تناول المعطيات البيئية والتعامل معها، وهما في ذلك يختلفان؛ فالتقليديين يميلون إلى التفكير المسالم التقليدي، وتغلب عليهم نزعة الانتظام في قيم الجماعة الاجتماعية والالتزام بها، بينما يمكن أن يشترك الحداثيون في سيادة نمط التفكير الناقد والمتشكك، وينزعون نحو طرائق التفكير العلمية والعملية التي دائماً ما تجنح نحو التساؤلات المرتبطة بمنفعة السلوك وتبعاته. وهذا الاختلاف على ما يبدو هو أس التباين والصراع التاريخي بين نمطي التفكير العقلاني والعاطفي، فمن يقوده العقل ومنهجيته العملية في التوصل للحقائق الواقعية قد يخالف في معتقداته بعض المسلمات الاجتماعية، فهو في الغالب لا يحفل بما يحققه له الانسجام والاندماج في أنساق المجموعة الثقافية من إشباع عاطفي. ومن جانب آخر نجد أن ذو التفكير العاطفي في الغالب ينحو للارتباط بالمجتمع وتحاشي الخروج على


حلقة ذكر على ناصية أحد أضرحة شيوخ الصوفية

مسلماته الثقافية، وينزع نحو التصالح معه، ولذا تجده يحرص على تلك الأنماط الثقافية الجماعية لكونها مشبّعة بقيمة عاطفية عالية تتمثل في الانتماء للأسلاف، وتقييم تراثهم والحفاظ عليه.

إن التباين بين هذين النمطين في التفكير لا يرتبط بالضرورة بمستوى التعليم، على الرغم من أهميته في تحديث الحياة، فهناك من ذوي التعليم الرفيع من هم تقليديون بدرجة تفوق الأميين، كذلك هناك أميون في منتهي الحداثة في التفكير. فالأمر برمته يعود إلى نمط التربية والتنشئة الأسرية في المقام الأول، باعتبار أن الحداثوية منهجاً تفكيرياً. فالفرد الحداثوي في تفكيره يكون منفكّاً من الروابط العاطفية للسلوك، وبذا فإنه يعتمد منفعة السلوك محكاً للتفضيل بين اختياراته السلوكية، وغالباً ما تكون مرجعيته في التصرّف ذاتية. وعلى الرغم من حدة التضاد بين النمطين إلا أنه يمكن الانتباه إلى وجود نمط مشترك أو مختلط، وهو نمط توفيقي قد ينتهج الثورة على القديم بأساليب سلسة وهادئة، وقد يكون رفضه جزئياً، وقد يكون رافضاً في دواخله مسايراً في ظاهره. وعلى كلٍ فإنه من الممكن أن نوالف بين رؤية صراع المصالح لبليخانوف المفسرة لاستمرارية الأنماط الثقافية التليدة، ورؤية الإلباس المريح وفق حقيقة وجود شق آخر من مصالح للفرد تتمثّل في المصالح المعنوية، فالفرد ينزع في موقفه من القديم نحو الانسجام مع محتويات بنيته المعرفية حداثوية أو تقليدية.

كذلك هناك مفاهيم أخرى تلتقي مع مفهوم الإلباس المريح في بعض جوانبه مما يوجب التفريق بينها، وتحديد أوجه هذا الالتقاء، وأوجه التمايز والاختلاف، ومن تلك المفاهيم مفهوم "المقاربة" الذي يورده العلواني (١٩٩٧) المذكور في (الخليفة، ٢٠٠١) ويرى بأنه محاولة البعض إعادة تأويل تفسير الموقف الإسلامي من كثير من القضايا التي قذفنا بها الفكر الغربي في القرن الماضي وأوائل هذا القرن، لينسجم مع متطلبات العلمية والعقلانية الغربية" وتسعى حركة التقريب بين المفاهيم العصرية والمفاهيم الإسلامية على ردم الهوة المتزايدة بين الحديث والقديم، وبين تيارات التغريب والتقليد (الخليفة، ٢٠٠١) وهو مفهوم يشابه مفهوم التوفيقية الذي يعرفه برهان غليون (١٩٩٠) المذكور في (الخليفة، ٢٠٠١) بأنه "السعي لإيجاد مخرج للتناقض بتبديل الواقع بشكل مستمر من وجهة ثبات القاعدة الشرعية". كذلك يتشابه الإلباس المريح

مع مفهوم الوفاقية المستخدم لدى مالك بدري (١٩٧٩) الوارد ضمن منظوره "حجر الضب" الذي شخّص به مشكلة علماء النفس المسلمين في علاقتهم بالمدارس الغربية النفسية، ويوضح مقصوده بهذه الوفاقية بقوله:"هي حالة السعي وراء سد فجوة التنافر المعرفي من خلال إيجاد حل وسط مصطنع يقرب بين الإسلام وعلم النفس". ويرادف كل هذه المسميات أيضاً مسمي "التلفيقية" لدى عمر هارون الخليفة (٢٠٠١) حيث يفضّلها مصطلحاً للدلالة على هذه الحالة نسبة لأصالتها الفقهية من ناحية، ولقوة دلالاتها من ناحية أخري.

ونجد أن كل هذه المحاولات بمسمياتها المختلفة سواء كانت المقاربة، التوفيقية الوفاقية التلفيقية وبتفاوت دلالاتها لا تخرج عن فكرة "التأصيل" الذي يراه العلواني (١٩٩٧) المذكور في (الخليفة،٢٠٠١) بأنه "البحث عن أصول وجذور في التراث الإسلامي للأفكار والأطروحات السائدة التي لم تستطع محاولات تقديمها - باعتبار أنها أفكار عالمية - إخفاء صفتها الغربية وانتمائها إلى المركزية الغربية بمعنى محاولة إلباسها ثياب الأصالة والعالمية "، كما أنها لا تختلف عن جوهر واحد هو أنها محاولات لجر النصوص والمضامين الدينية لتُفسّر وفق مفردات علمية أو عصرية أو العكس، بادعاء أنها موجودة سلفاً، أو أنه لا تعارض بينهما، مما يريح الفرد من حالة التوتر الناتجة من التناقض بين المعرفتين". وهي ذات الحالة التي يصفها داريوش شايغان (١٩٩٣) بأنها حالة أقرب إلى الشيزوفرينيا، حيث يتصادم مستويان من المعرفة ينتميان إلى نمطين من العيش، فتنجم عن ذلك غالباً حركات عفوية وردود فعل غير متوقعة، وحيث تبدو الروح العلمية كذلك مفعمة أحياناً بالصوفية، التي تميل إلى أن تضفي على نفسها طابع التفسيرات العلمية.

ومن المفاهيم التي تشابه أيضاً مفهوم الإلباس، ما أورده محمد عابد الجابري (٢٠٠١) المذكور في (حجازي، ٢٠٠٥) في تحليله للموقف العربي والإسلامي من السلطات الديكتاتورية التي تتحكم فيه، فهو يرى أن هذا الواقع نتاج تاريخ كسروي تمت أسلمته من خلال نصوص دينية لإخضاع الشعوب، ويحدد ذلك بقوله :" إن أخلاق الطاعة الكسروية لم تنقل حرفياً بل حدث لها تحوير وتغيير ضخّمت جوانب منها، وأفقرت أخرى، كما أضيفت إليها صبغة عربية. من خلال إسنادها بالقرآن والحديث

والمرويات الإسلامية، وهذا جعلها تبدو فعلاً كأنها من صلب الإسلام. ونجد أن الاختلاف بين المفهومين في أن الجابري قد حصر ذلك الإلباس في العلاقة بين الحاكم والمحكومين، ولكن الوارد هنا أنها حالة عامة تشمل جميع العناصر الثقافية التاريخية التي تتلاءم مع واقع الحال.

وعلى كلٍ فإن مفهوم الإلباس المريح يشير إلى حالة الانسجام الداخلي والترابط الوظيفي بين عناصر الثقافة. فعناصر الثقافة تميل دائماً إلى تكوين كل متكامل حتى تحتفظ بنمطها العام الذي يساعد الأفراد على التكيّف مع المجتمع، وهو سعي لإحداث حالة الاتساق المعرفي والسلوكي، وهو حالة من حالات التكامل الثقافي تشبه المظاهر الأخرى للتكامل الثقافي مثل حالة التوازن بين عناصر الثقافة المادية واللامادية، فالعناصر المادية مثل المبتكرات والآلات والأدوات والعمران وأساليب الإنتاج تؤثر على مفاهيم الأفراد وخبراتهم وقيمهم واتجاهاتهم وعاداتهم وعلاقاتهم الاجتماعية. فالإلباس المريح ظاهرة يكون فيها الفرد إيجابياً يسعى لإحداث انسجام بين عناصر ثقافته ومكوناتها، وإذا واجهته صعوبة في ذلك فإنه يتعلّق بأي رابط أو دليل ضعيف أو متوهّم يحقق له الراحة بإزالة التوتر الناتج بسبب التنافر المعرفي.

إن النزوع نحو الإلباس يزيد عند حدوث التغيّرات الاجتماعية الكبرى، ويتسق هذا القول مع ما ذهب إليه إريك فروم (١٩٩٤) في رؤيته حول الطابع الاجتماعي، حيث يؤكد أنه وما دامت الشروط الموضوعية للمجتمع والحضارة ثابتة، فإن للطابع الاجتماعي وظيفة يغلب عليها التثبيت والتوطيد. علي أنه حين تتغيّر الشروط والظروف الخارجية بمستوى يجعلها غير مناسبة للطبع الاجتماعي، عندئذٍ تحدث إزاحات كبيرة، ويرى أيضاً (١٩٧٨) أنه عندما يتغيّر في المجتمع أي جانب هام، كما حدث عندما تحوّل الإقطاع إلي الرأسمالية، أو عندما حلّ نظام المصانع محل الحرفية الفردية، فإن مثل هذا التغيّر يحتمل أن يؤدي إلي اضطراب في الطبائع الاجتماعية الإنسانية للناس، ولا يصبح التكوين القديم للطباع مناسباً للمجتمع الجديد، مما يزيد من شعور الإنسان بالاغتراب واليأس، ويصبح أثناء هذه الفترات الانتقالية ضحية لجميع أنواع المزاعم والادعاءات التي تهيئ ملاذاً من الشعور بالوحدة.

ويتشابه مفهوم الالباس المريح مع رؤية إريك فروم حول سعي المجتمع أو الأفراد للشعور بالأمن وإحداث التوازن من خلال اتخاذ المزاعم والادعاءات، والاختلاف بين الرؤيتين في ماهية الموضوع الذي يتجه الفرد للتوافق معه، فلدى فروم يكون العلم الحديث والمنتجات الفكرية العصرية ذات الارتباط بثقافة الغرب، بينما في مفهوم الإلباس فإنه تراثيات بليت أبنيتها المعرفية، وفقدت قدرتها على الاستمرارية بما يلائم الظرف التاريخي، فيتم إلباسها نصوص دينية ترمّمها وتحصّنها ضد الاندثار، وتزودها بطاقة جديدة تضمن لها الاستمرارية والديمومة. ذلك لأن الثقافات الإنسانية وعناصرها محكومة كما يرى تيلور (د.ت) المذكور في (صالح، ١٩٩٤) بقوانين مشابهة لقوانين التطوّر التكويني، فهي تخضع لقانون البقاء للأصلح. فأي نمط ثقافي إذا لم يتجدد ويواكب المتغيّرات العصرية والظرفية حتماً سيندثر وينساه الناس ويستبدلونه بانماط أكثر ملائمة.

إذن مفهوم الإلباس المريح يتضمن عملية ترميم ثقافي تختلف عن تلك التي يستخدمها علماء الأنثروبولوجيا، فهناك الترميم يعني حسب (زين العابدين، ١٩٩٤، ١٩٩٣) الرجوع بظاهرة ثقافية أو حضارية مفردة إلى أصولها الضاربة في القدم والعتاقة، مع بيان شكل تطوّرها ما بين الحداثة والعتاقة، وردم الفجوات المعرفية التي تلاحظ في التتبع التاريخي". وعلى ذلك فإن الترميم الثقافي يمثل لديهم منهجاً دراسياً يعتمد طريق المناهج التكاملية، بحيث يستفاد فيه من مجمل المعارف والمناهج المتاحة في الدراسات الإنسانية"، وهذا يختلف عن ما هو مستخدم هنا.

ويمكن شرح مفهوم الإلباس المريح وفق رؤية أخرى نسميها بـ (ترميم البناء المعرفي بالمسلمات)، وفيها يسعى الفرد إلى استدعاء نصوص مقدسة متفق على قدسيتها أو الإيهام بانتسابها إلى ذلك المصدر المقدس، ليحقق حالة الاتساق المعرفي الذاتي، وبالتالي يعفي ذاته من المسئولية تجاه عواقب السلوك، أو لحماية الذات من نقد الآخرين. والعلاقة بين هذا المفهوم ومفهوم الإلباس المريح هو أنه في الحالتين يتم تطويع النصوص وتوظيفها قسراً من خلال حيلة نفسية شعورية أو لا شعورية، إلا أنه في الترميم بالضرورة يكون النص المستدعى متمتعاً بدرجة من القداسة حسب رؤية

الفرد أو الآخرين. وينطبق على الجماعة ما ينطبق على الفرد، فالظواهر النفسية التي تتجلّى على مستوى عريض من الشعب، تشكل ميزة ثقافية لأي شعب.

أن سيكلوجية الإلباس المريح في الشخصية السودانية ظاهرة ترتبط بوجود ثنائية في مصادر ثقافتها، وتعبّر عن أسلوب توافقي لحل الصراع بينهما، كما ترتبط بحالات الحراك الثقافي والاجتماعي العميق، ولها صلة بواقع التخلف في فهم الدين، فبحسب خليل (٢٠٠٨) أنه على الرغم من أن الإسلام يمثل الهيكل الحضاري للشخصية السودانية، لكن واقع التخلف الحضاري أفرز عدداً من المشاكل المتعلقة بالمعرفة بالإسلام ذاته، منها مشكلة الجهل بدلالات ألفاظ القران الكريم والحديث، وعدم فهم كتب التراث الإسلامي، نسبة لأسلوب تدوينها المختلف عما تعارف عليه الناس في عصرهم، ومنها كذلك مشكلة شيوع نمط التفكير البدعي الذي أدى إلى شيوع أنماط الفهم الخاطئ للإسلام المتميزة بقدسية نسبتها إلى الدين. فمثلاً يظهر الإلباس في كثير من الممارسات الخرافية التي تم تحويرها وتغييرها ثم إلباسها ثوب الدين لتواكب عصرها وتحوز القداسة والاحترام، فمعظم المعتقدات الغريبة والدارجة التي نشهدها اليوم في بعض طرق العلاج البدائية يرجع تاريخها إلى الأفكار التي راودت عقل الإنسان القديم قبل آلاف السنين، وهي تقوم على اعتقاد أن المرض يكون نتيجة لعين حاسدة، أو أرواح خبيثة، أو مس من الجن، أو انتقام من الآلهة بسبب ذنوب وأعمال ظالمة، أو اختلال في طالع النجوم، أو عدم توافق في أفلاك البروج، أو من عمل سحري ضار، أو أي قوى خفية أخرى. ولذلك كله جذور قديمة، لكنها اتخذت نغمة أخرى لتساير عصرنا هذا(صالح، ١٩٩٨). وفيما يلي نستعرض بعض صور ظاهر الإلباس المريح في الشخصية السودانية:

نماذج الإلباس المريح في الشخصية السودانية:

نلاحظ أن حالة الإلباس هذه تنسحب على قائمة طويلة من الأنماط الثقافية والسلوكية لدى الشخصية السودانية، وما سيرد أدناه – في رأينا – يحتمل أن يفسّر بحالة الإلباس بين ما هو ديني وما هو ثقافي محلي والعكس أيضاً، حيث أن الناظر إلى ذلك بعمق يمكن أن يجد تمازجاً إلباسياً بينهما، ونماذجاً تعبّر عن تلك الظاهرة، ومن تلك المظاهر نجد:

١.إتباع الطرق الصوفية:

تنتشر الطرق الصوفية في كل أرجاء السودان حتى وصل عددها حسب بعض الباحثين إلى حوالي أربعين طريقة أساسية وفرعية، أشهرها القادرية بفروعها المتعددة والختمية والسمانية والشاذلية والمكاشفية والمجذوبية والإدريسية الأحمدية والتيجانية والإسماعيلية وعدد من الطرق الثانوية. ويمثل التصّوف "شعار الغالبية من أهل البلاد، وشيوخه المرجع الديني الوحيد في شئون العقيدة، وتمثل مفاهيمه وتصوراته السند الصحيح لديهم في كل قضية" (العقيد، ١٩٩٤). ويرى بعض الدارسين أن التصّوف الذي يمثل ركيزة التديّن لدى مسلمي السودان ارتكز في أساسه على حالة استعداد نفسي لدي السودانيين تجاهه، بمعنى أنه مركوز في الذهنية السودانية وينسجم هذا النمط التديني مع سيكولوجيتهم (حمدنا الله، ١٩٩٤)، فمعظم السودانيين لم تستهوهم الدراسات الفقهية والعلوم الدينية، بل انخرطوا في سلك المريدين من إتباع الطرق الصوفية، وكان أن نهلت الأغلبية من تعاليم شيوخها. وفي هذا التقسيم بين المنهج الفقهي والطريق الصوفي كثير من التبسيط والتعميم، إذ أن كثيراً من العلماء والمثقفين جمعوا بين علمي الظاهر والباطن، وصاروا من إتباع الطرق الصوفية. وبهذا التلاقح بين المنهجين الفقهي والصوفي وضعت النواة الأولي للخصائص المميزة للثقافة الدينية في السودان. وقد اتبع رجال الطرق الصوفية منهجاً مبسّطا لنشر العقيدة وتعميق مبادئها يعتمد على التلقين ومداومة الأذكار، كما استعملوا الطبول والترانيم مما حبب العامة في الانخراط في سلك الطريقة(يوسف فضل، ١٩٨٧).



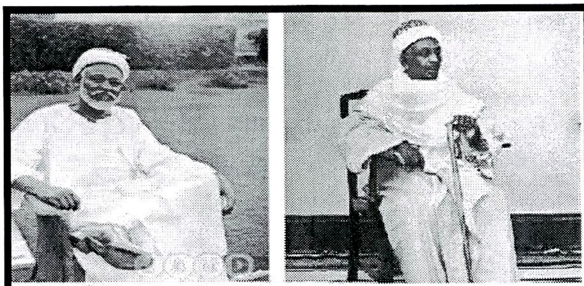
حلقة ذكر من الممارسات الصوفية في السودان

ويؤكد العديد من الباحثين في هذا الشأن، أهمية التصوّف في تشكيل الشخصية السودانية الراهنة، منهم صبري خليل (٢٠٠٨) الذي يؤكد فعالية منهجه ودور مدارسه في ذلك، ويرى أن الكثير من القيم التي تميّز الشخصية السودانية كالتسامح والزهد والتضامن مع الآخرين مرجعها التصوّف. وأنه –

أي التصوف – أسهم أيضاً في حل مشكلة عجز الناس – رغم معرفة أغلبهم باللغة العربية (لغة الدين)– بسبب واقع جهلهم بها عن استنباط قواعد دينية وممارسة حياتهم طبقاً لمذاهب فقهية لم تحط بواقعهم القبلي والشعبوي، ولا تراثهم الحضاري بصورة تامة. فأكملوا ما لم يجدوا فيها بقواعد، وطرق، وتقاليد، وآداب، وسلوكيات تتفق بصورة عامة مع (روح) الإسلام، ولكنها أكثر تفصيلاً وأسهل إدراكاً يتبعها من (يريد) أن يتبعها كطريقة للتعامل مع غيره.

ويرى صبري خليل (٢٠٠٨) أيضاً أن تركيب الطرق الصوفية تأثّر بالأسلوب الجماعي الموروث من النظم القبلية وموروثاتها. وكذلك في هذا الصدد يرى سيد أحمد العقيد (١٩٩٤)؛ وعبد الله حمدنا الله (، ١٩٩٤)؛ والمامون أبشر (١٩٩٤)؛ وأنس العاقب (١٩٩٧) إن قيمة التصوّف في الثقافة السودانية لها أصل مرتبط بالأفريقانية وتم استيعابها كنمط ثقافي يمكن أن يتماشى مع روح الثقافة الإسلامية بل ويخدمها، ويعتقدون أيضاً أن للصوفية فهمها الواقعي والعملي للمجتمع السوداني الإفريقي بعاداته ومعتقداته، حيث أخذت الكثير من تلك العادات والتقاليد وحولتها في يسر إلى شعائر إسلامية استسهلها الناس وقبلوها وتحمّسوا لها.

إن للتصوّف ميزات مكنته من التجذّر في المجتمع السوداني، فمثلاً أنماط التعبّد التي يتخذها مثل الذكر بالنوبة والايقاعات تنسجم مع النمط الثقافي للمجتمع، وهي صوراً تمثّل نموذجاً جيداً لحالة مزج واضحة بين ما هو محلي بما هو ديني، فالإيقاع والرقص البدائي يمثل عنصراً أساسياً في المزاج والتكوين الوجداني للفرد الأفريقي والثقافة الأفريقية، كما أشار إلى ذلك ابن خلدون في مقدمته الشهيرة، حيث أورد فيها " قد رأينا من خلق السودان على العموم الخفة والطيش وكثرة الطرب، فتجدهم مولعين بالرقص على كل توقيع". وهذا ما فطن له طلائع الدعاة المسلمين الأوائل فقاموا في دعوتهم بتجنّب التصادم مع هذا النمط الثقافي المحلّي واستيعابه ضمن المنظومة الثقافية الدينية، ومن ثم توظيفه توظيفاً إيجابياً ليحتلّ موقعاً مهماً ضمن الأساليب التعبدية لدي المسلمين بالعديد من البلدان الأفريقية، علماً بأن هذا النمط التعبّدي لا يوجد في الكثير من البلدان الإسلامية بما فيها الجزيرة العربية مهبط الوحي.



السيد علي الميرغني (1873 1968م)
زعيم طائفة الختمية

الإمام عبد الرحمن المهدي (1885م - 1959م)
زعيم طائفة الأنصار

وتتجلي كذلك حالة الإلباس المريح من خلال التصوّف في أسلوبه الجمعي الذي استوعبته الثقافة المحلية لأنه يناسبها أكثر من التصوّف الفردي، نسبة لسيادة الروح الجماعية والقبيلة وقوة الانتماء.

٢ .الذهنية الأبوية:

الذهنية الأبوية خاصية ذات صلة قوية بالخاصية السابقة، فالتزام التصوّف والاعتقاد في شيخ الطريقة مظهر من مظاهر هذه الذهنية. ونلحظ أن هذا الجانب مركوز في الشخصية السودانية، فالفرد السوداني مجبول على وجود الأب في حياته لا يستشعر الأمن بدونه، والأب الذي نعني ليس هو الأب البيولوجي، إنما الأب النفسي المتمثّل في المرجع المقدّس مصدر الحكمة والمعرفة والأمان لديه. والذي يمثل أساً هاماً في البناء النفسي للفرد.

وتعود نشأة الذهنية الأبوية إلى كونها تمثّل مرتكزاً مهماً في سيكولوجية القبيلة، فالأب مستودعاً للحكمة والمعرفة في نظامها الاجتماعي الهرمي المتماسك، وتعود إلى نمط التربية الأسرية القائمة على التراتيبية، فأكبر منك سناً أكثر منك علماً، ففي هذا النمط الأسري محل الأب هو رأس الهرم وهو المرجع في كل الشأن، لذا يتعوّد الطفل على وجود هذه المرجعية المتمثلة في الأب البيولوجي، وعندما يتجاوز أبيه البيولوجي لاتساع همومه وقدراته المعرفية وإمكاناته المتاحة ومعطيات العمر وغيرها من ظروف، تجد يطفق باحثاً عن أب بديل، ويكون البديل في المجتمعات التقليدية شيخ الطريقة الذي يلبّي للمريد هذا الاحتياج، ونجد أن التعبير عن هذه المشاعر صريحاً فينادي المريدون شيخ الطريقة بكلمة (أبوي الشيخ) وهم يعنونها تماماً. وعلى ذلك نجد أن دور شيخ الطريقة يتمدّد في حياة الفرد متجاوزاً حدود التعريف بالدين والإرشاد في التدّين، ليوغل في الحياة الشخصية، حيث يفتح المريد

لشيخه أبواب حياته بسعادة ورضا وشعور بالتقدير والعرفان ليقرر فيها قرارات مقدسة. فيطيعه بقداسة قد تصل إلى حد الخضوع التام، تنفيذا لقاعدة التأدب الصوفي "المريد في يد مريده كالميت في يد غاسله"، فالمريد كما يورد محمد أحمد (١٩٩٤) يستشير شيخه في كل أمور حياته حتى وإن لم يكن طالباً للفتوى أو رأي الدين. ويلاحظ أنه يمارس ذلك وكأنه من الدين وهذه أيضاً حالة إلباس.

إن الذهنية الأبوية تنبع من مصادر شتى ولها تجليات واضحة في كثير من جوانب الشخصية السودانية، وهي كما يرى إبراهيم الحيدري (٢٠٠٣) تظهر في العلاقة التي تحكم الرئيس والمرؤوس، في العائلة والقبيلة والطائفة والدولة، فكلها شكل من السيطرة الأبوية الهرمية، التي تقرّر ثنائية من التسلّط والخضوع بين الحاكم والمحكوم، وتولّد صراعاً اجتماعياً وتناشزاً نفسياً من شأنه تضخيم الذكورة وتبخيس الأنوثة وجعل الولد الأكبر (البكر) رجلاً متسلطاً. وتنتقل هذه العلاقة التسلطية من البيت إلى المدرسة والوظيفة والمصنع والمؤسسات الأمنية والعسكرية وحتى أعلى قمة في هرم السلطة.

لم يختلف السودانيون عن محيطهم العربي في شأن إفساد الذهنية الأبوية لمشروعهم السياسي. فالنظام الأبوي (البطريركي) العربي كما يرى الحيدري (٢٠٠٣) يمتد إلى تشكيلات السلطة التي ما زالت تعتمد على النفوذ العائلي، وما زالت التكتلات العائلية والعشائرية والطائفية تلعب دوراً هاماً وبارزاً في كثير من القرى والأرياف وحتى في كثير من المدن العربية. فالذهنية الأبوية سمة غالبة في المجتمع العربي القبلي عموماً، والمجتمع الأفريقي القبلي كذلك، وعلى هذا فإنها في الشخصية السودانية تكون أكثر ارتكازاً وعمقاً وتظهر بصور مكثفة وجلية في العديد من سلوكياتها نظراً إلى ثنائية المصدر، وقد أشار إلى ذلك عبده بدوي (١٩٨١) حيث رأى أنه ومن عملية المزج الشديد بين العروبة والزنوجة ولد خط روحي حفر عميقا – ومازال– في النفسية السودانية وهو عالم التصوّف؛ وقد اختلطت فيه الظواهر الإسلامية بظواهر "العرافة" و"الكجور" وتولّد عنها – تحت ضغط المؤثرات الأفريقية – الانصراف عن الذات الإلهية إلى الذات المحمدية وما يسمى بقضية النور المحمدي السائر في العصور، ثم كان التحوّل إلى حد ما إلى"الذات المهدية"، ثم كان الانشطار حول

شخصين يمثلان المهدية والميرغنية وهما السيدان عبد الرحمن المهدي وعلي الميرغني، بالإضافة إلى شخصيات أخرى صوفية ثانوية .

لذا فإن سيادة الذهنية الأبوية في الشخصية السودانية من الأسباب الرئيسية التي أفشلت التجربة السياسية في السودان منذ بواكيرها، وكانت من العوامل التي أفشلت التجربة الديمقراطية في السودان رغم عراقتها بالنسبة لدول المنطقة، فالمعروف تأريخياً أن مؤتمر الخريجين كان يمثّل طليعة العمل السياسي الحديث في السودان، وهو تجمّع من الخريجين السودانيين قام في ١٢/٢/ ١٩٣٨م على أيدي خريجي كلية غردون والتي تطوّرت فيما بعد إلى جامعة الخرطوم، ومن خريجي الكليات الأجنبية الأخرى، وهو بذلك يمثّل تجمعاً لنخبة البلاد وطبقتها المستنيرة وطليعتها السياسية، وعلى الرغم من ريادة الفكرة ونوعية العضوية وسمو الأهداف، إلا أنه وفي العام ١٩٤٤م وعندما اتجه المؤتمر لإدارة الرؤى حول مصير البلاد، حدث تباين بين رؤيتين: الأولى تنادي بالاستقلال التام عن بريطانيا ومصر معاً، والأخرى تنادي بالاتحاد مع مصر، ولما احتدم الخلاف بين الفرقاء اتجه كل فريق منهم للاحتماء بالأب المفقود، وجدت كا فرقة ضآلتها في زعيم من الزعماء الطائفيين الكبيرين السيد عبد الرحمن المهدي والسيد علي الميرغني، ومن هنا بدأت الأحزاب السودانية، ومنذ ذلك الحين لم تخرج الحركة السياسية من جلباب أبيها، ودخلت الأحزاب السياسية الكبرى في دار الطائفة، فتعطل نمو التجربة الديمقراطية، وأصابها ما أصابها من علل لازمتها إلى يوم الناس هذا.

إن العلاقة بين النخب المؤسسة للعمل السياسي الحديث بالبلاد وشيوخ الطائفية لم تكن علاقة عقلانية تحكمها النظم العلائقية في دنيا السياسة، بقدر ما كانت هي علاقات عاطفية في الأساس تقوم على رابط أبوي عميق، وللتأكيد على ذلك نورد أبياتاً من قصيدة "الغني الفقير" للشاعر محمد أحمد المحجوب رئيس مجلس الوزراء عن حزب الأمة في عدة حكومات، وثاني إثنين نالا شرف رفع علم استقلال البلاد في الأول من يناير ١٩٥٦م، قالها في رثاء فقيد البلاد الكبير السيد الإمام عبد الرحمن المهدي وفيها يعبّر صراحة عن مشاعر اليتم وفقدان الأب وفيها:

العيد وافى، فأين البشر والطرب * والناس تسال أين الصارم الذرّب**

الواهب المال لا مَنٌّ يكدّره *** والصادق الوعد، لا مين ولا كذب
بكي المصلّي جبين الأنبياء به *** وفارق المنبر الصنّاجة الأرب
وخالط الناس يُتمٌ بعد فرقته، *** ففاتهم منه، يوم النازلات، أب

والأمر أكثر من هذا عمقاً جلاءً ، حيث نجد أنه حتى التكوينات السياسية التقدمية والحديثة ممثلة في أكبر تياراتها: حركة الأخوان المسلمين والحزب الشيوعي السوداني لم تكن بمنأى عن داء الروح العطشة للأبوة. فعلى الرغم من زعمها الحداثة، وأنها ضد الطائفية السياسية، وأنها تتخذ الشورى منهاجاً، والديمقراطية طريقاً، إلا أن مفهومها للشورى أو الديمقراطية لم يخرج عن الشورى أو الديمقراطية الأبوية، فلم تختلف عن الطائفية إلا بأن بدلت القفطان إلى بدلة وعمامة أو لبسة عمالية. فغدا الدكتور حسن الترابي أستاذ القانون الذي حاز أرفع الدرجات العلمية (شيخ حسن)، وبحثت الحركة الإسلامية بعد الانقلاب عليه في واقعة المفاصلة الشهيرة بالرابع من رمضان من عام ١٩٩٩م عن شيخ آخر فكان الأستاذ علي عثمان محمد طه (شيخ علي)، وهكذا سار الأمر مع الأستاذ محمد إبراهيم نقد سكرتير الحزب الشيوعي السوداني حيث غدا (الأستاذ)، ولو كان في الأمر سبيلاً لدعوه بالشيخ أيضاً أسوة بغيره ، ولكن وإن لم يدعونه بذلك إلا أنهم كانوا يشيخونه شياخة كاملة الملامح.

إن الدلائل على إفساد الذهنية الأبوية للحياة السياسية كثيرة يعج بها التاريخ السياسي في السودان، فالمهندس محمود محمد طه رئيس الحزب الجمهوري الذي أعدم في العام ١٩٨٥م ما زال يلقب لدى اتباعه بالأستاذ وهم له تلامذة وأبناء ينهلون من فيضه، وهو أب رحيم. بل حتى الرئيس الراحل جعفر نميري كان يعدّ نفسه والناس يعدونه أباً لكل السودانيين فكان هتاف (أبوكم مين ؟ نميييييري) يشق عنان السماء في اليوم آلاف المرات، وهو ذاته لم يكن بمنأى عن نزعة الأبوة المفقودة فمنذ انطلاقه مسيرته في حكم السودان لم يكن بلا أب مرجعي، بدءً بعرّاب ثورته عبد الخالق محجوب ومروراً بحسن الترابي وانتهاءً بالشريف محمد الأمين أحد مشايخ الطرق الصوفية بكركوج شرق سنار، وهكذا النماذج كثير في الحياة السياسية.

إن النموذج الأبوي لدى الشخصية السودانية نموذج متكرر، نجده في شتى مناحي الحياة السودانية ، نجده في المهن المختلفة حتى الأكاديمية والنخبوية منها،

وفي الأحياء حيث يسكن الناس، ولدى ممارسي الأعمال الحرة التي لا تتقيّد بلوائح مهنية، بل وحتى في الرياضة يظل لكل نادٍ أبٌ روحي فلنادي الهلال الطيب عبد الله، وهناك الحاج عبد الرحمن شاخور أب لنادي المريخ، وقد شهد المؤلف بداية التسعينات – وقد كان يجاوره في السكن بحي ودنوباوي بأم درمان – قدوم مظاهرة فرح عارمة لجمهور نادي المريخ أمام منزله، لتهديه كأس إحدى البطولات وكانت هتافهم "ديل أولادك ديل" ولم تكن تحركهم سوى مشاعر الابن الذي يقدم إنجازه لأبيه، وقد كان حينها شيخاً مسناً ومقعداً بالمرض.

إن تفشي ظاهرة الطائفية بمعناها الواسع وبمعناها الديني في مناحي الحياة السودانية عامة، وفي عالم السياسية على وجه الخصوص، وتطييف العمل السياسي في السودان مرده إلى سياده الذهنية الأبوية، وهي تجلي لظاهر الإلباس المريح، وهي ظاهرة تقوم في الأساس على الذهنية الأبوية والقداسة، الأمر الذي يجعلها تتعارض كلية مع فلسفة الديمقراطية. فالطائفية رغم أنها كما يورد صبري خليل (٢٠٠٨) تمثّل طوراً ارتقت إليه القبائل والشعوب. إلا أنها مذهب ديني مقصور على جماعة أو جماعات معينة (عشيرة، أو قبيلة، أو شعب معين)، وبالتالي تفرز أنماطاً من التفكير والسلوك السلبي المناقض للممارسة الديمقراطية كتقديس الزعماء، والتقليد، والتعصب...".

٣.طبيعة البناء الاجتماعي :

إن من أبرز خصائص السودانيين هي خاصية التداخل الأسري والتلاحم الاجتماعي في الأفراح والأتراح. وهذه السمة متجذّرة تاريخياً في نفوسهم كما تشير دراسات معتقداتهم في العصور القديمة. وحتى عند مجيء الديانات السماوية (المسيحية والإسلام) عملت أيضاً على ترسيخ مفاهيم الوئام والوحدة والمحبة بين الناس على اختلاف مللهم ونحلهم. فالبناء الاجتماعي السوداني يتميّز بالترابط القوي، وتعتبر هذه الخاصية موروثاً ثقافياً منحدراً منذ نشوء المجتمع السوداني إبان العهد المروي، ويورد أحمد حاكم (١٩٩٠) أن الأدلة الآثارية التي ترجع إلى العهد الكوشي (المروي) (٩٠٠ ق. م ٣٥٠م) تشير إلى وجود ظاهرة العائلة الممتدة (Extended Family)، وهي بالطبع تقليد سوداني صميم لم يتأثر . بشكل لافت للنظر . بالمتغيرات

الاقتصادية عبر العصور، بل ظل قيد الممارسة حتى يومنا هذا. فالعائلة عند السودانيين ظلّت ومنذ العهد المروي كبيرة الحجم تشمل معظم الأهل والأقارب. ومن الأدلة على عمق هذا التقليد وتجذّره في الوجدان الجمعي لأهل السودان أن أسلافهم كانوا وثيقي الصلة بأهلهم وذويهم، ليس فقط في فترة حياتهم، بل حتى المتوفين منهم ذوي المكانة الاجتماعية والسياسية فقد كانوا يذكرونهم في شواهد قبورهم ونقوشهم الجنائزية، فضلاً عن طبيعة المنزل السوداني المشهور بالضيافة والكرم وكبر المساحة منذ آلاف السنين، فقد كان أصغر منزل في العهد الكوشي- المروي تصل عدد غرف إلى خمس، وفي أكبرها تصل إلى ست وعشرين غرفة، معدة لاستقبال الأهل والمعارف والضيوف، ولذا نجد أن السودانيين ينزعون إلى التشدّد الاختياري لنصوص وتعاليم الدين التي تحضّ على قيم التواصل الاجتماعي والترابط الأسري والعائلي، وتأتي هذه القيم في صدارة القيم الدينية والاجتماعية التي يراعونها، وسبب حرصهم عليها أنها تتوافق مع طبائعهم الاجتماعية. هذا في مقابل تقبّلهم لبعض مظاهر الارتباط العائلي والاجتماعي التي يقع بعضها في موضع المحظورات دينياً، وتجد أن المجتمع يدعمها ويعاقب على الخروج عليها، مثل الدخول على المحارم من نفس العائلة كزوجة الأخ وبنات الأعمام والعمات والأخوال والخالات، وقد تبعد المسافة الرحمية إلى أكثر من ذلك مثل بنات الحي "بنوت الفريق"، فنجد أن الذكور من نفس الحي يتواصلون معهن دون أدنى شعور بالإثم أو الحرج. ومن المقبول اجتماعياً أن يدعو ربّ البيت أفراد أسرته من الإناث لالقاء التحية على الضيوف المقربين، الأمر الذي يخالف ما يلتزم به مسلمو الخليج مثلاً من فصل لا تشوبه أدنى مجاملة بين الذكور والإناث. ونلاحظ ما يعانيه السلفيون السودانيون "أنصار السنة" من حالات اصطدام بالمجتمع لإصرارهم على النموذج السلفي في التّدين، بل قد يلحق بهم الأذى نتيجة ذلك، علماً بأن الدين واحد ولكن هذا الاصطدام يشعرك بأن هناك إسلام بالجزيرة العربية ونسخة أخري بالسودان تناسب أهله، أو طوّعت لتناسب عاداتهم وطبائعهم، وينسحب هذا القول على كثير من الآداب الإسلامية الاجتماعية الأخرى.

٤.الشلوخ :

من العادات الرائجة لدى أهل السودان شلوخ الوجه، وهي عادة رغم انحسارها النسبي في العقود الأخيرة إلا أنها لا تزال تمارس لدى العديد من القبائل السودانية. وترجع هذه الممارسة إلى العهد الكوشي-المروي (٩٠٠ ق. م-٣٥٠ م) حيث تبيّن أنها من الممارسات المألوفة في السودان القديم، فقد وجدت في لوحات أثرية لزعماء وأناس عاديين على خدودهم وجباههم أنماط متنوّعة منها، مثل لوحة الملك المروي نتكامني وزوجته الملكة أمانيتيري في معبد الأسد بالنقعة (الحاكم،١٩٩٠م). وتورد مروة كريدية (٢٠٠٨م) – وهي التي هذه التقطت الصور المرفقة – أن علماء الأنثروبولوجيا ودارسي علم الأجناس قد أكدوا بأن هذه العادة منتشرة جداً في القارة في الأفريقية، وهي قديمة وتعود لأزمان بعيدة، وأنه قد وجدت علامات مشابهة على وجوه الأفارقة في الفن المصري القديم منذ القرن الرابع عشر قبل الميلادي. كما تشير إلى أنه قد أظهرت منحوتات نادرة تعود إلى الفترة المروية العديد من الشلوخ على الجبهة، مثل شلوخ القبائل النيلية في رسوم موجودة في بيت في الأقصر، وفي وسط المصارعين في مدينة حام، كما ظهرت أيضاً على منحوتة لرأس نيلي من مدينة هابو ستة شلوخ بالجبهة مطابقة لشلوخ قبيلة النوير. وظهرت أيضاً أخاديد مزدوجة في نحت لرجل كوشي بقاعدة تمثال رمسيس الثاني بالأقصر، كما ظهر في أحد خديه أخدودان واسعان بصورة لافتة للنظر.



نماذج شلوخ على وجوه بعض النسوة

إذن فالشلوخ عادة سودانية عتيدة، ولم يعثر على إشارة صريحة لانتشار عادة الشلوخ بين العرب في جزيرتهم، لكن العرب يستعملون ألفاظاً أخرى للدلالة على عمليات شبيهة بها، كالفصد والوسم والوشم واللعوط والمشالى، وقد ذكر أحد شعراء الجزيرة العربية واصفاً إمرأة حبشية بها ثلاث شلوخ :

وبي حبشية سلبت فؤادي * كأن علوظها طرق ثلاث**

ومن هنا يمكن الإشارة إلى أن الأحباش يشتركون مع السودانيين في عادة الشلوخ، كما يمكن أن تكن المقصودة بهذا البيت امرأة سودانية وقد تكون نوبية أو بجاوية، على احتمال أن الحبشة المقصودة في التاريخ العربي القديم هي بلاد السودان الحالية، كما يشير حسن الفاتح قريب الله في كتابه السودان دار الهجرتين الأولى والثانية (١٩٩٧). وعلى العموم فإن السودانيون يهدفون أساساً بوضعهم "الشلوخ" إلى التمييز بين قبيلة وأخرى، وأيضاً بقصد الزينة والتجميل فكان الشعراء يتغنون بجمالها إلى وقت قريب مثل قول أحدهم "الشلوخ عراض والعيون غلاد ، عين الحاسدين بالشب والبخور"، أو قول آخر "زولي المشلخ تي" وهكذ. والأهم في هذا الأمر أنها تستخدم أحياناً للرمز الديني والتمييز الطائفي، وقد ورد عن أحد مشايخ المتصوّفة ويدعي الشيخ حسن قوله "الاسمو زى اسمي وشلخو زى شلخي النار ما بتأكلو" فامتثل إتباعه لذلك. مما يمكن أن يؤخذ كحالة إلباس لإحداث حالة الاتساق المعرفي باعتبار أن الرسول الأكرم قد نهي عن الوشم : فقد ذكر ابن مسعود رضي الله عنه عنه أن الرسول (ص) قد قال: "لعن الله الواشمات والمستوشمات" وغيره من الأحاديث. ولكن هذه العادة ووفق نظرية الإلباس المريح، أخذت بعداً دينياً لدى العديد من السودانيين وأصبحت رمزاً دينياً ارتبط بالتصوف والمتصوّفة.

٥.حمل الموتى على العنقريب:

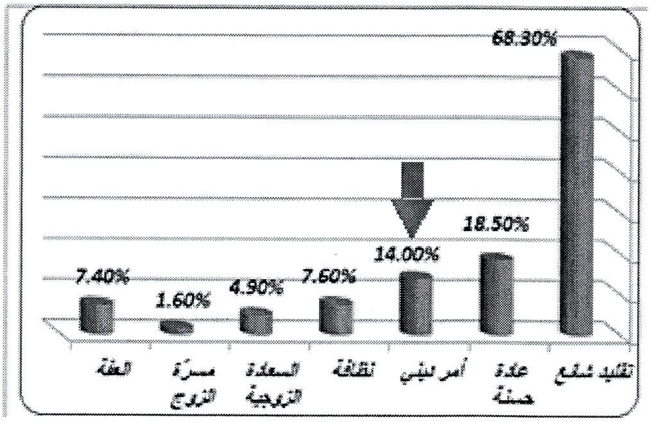
ومن العادات التي لا تزال مستمرة في أغلب بقاع السودان عادة استخدام العنقريب – نوع من الأسرة الخشبية –لحمل الموتى، وترجع هذ العادة إلى فترة مملكة كرمة (٢٥٠٠-١٥٠٠ق.م) بشمال السودان أي إلى قبل ما يزيد عن أربعة آلاف عام، كما يؤكد الحاكم وبونيه (١٩٩٧)، فقد كان المتوفى لديهم يوضع على سرير خشبي (عنقريب) في وضع قرفصائي داخل المقبرة. وكان العنقريب الكرمي يطعّم أحياناً بالمايكا والعاج. واستمر استخدام العناقريب لحمل الموتى حتى العصر الحالي مع اختلاف في نوعية وكيفية استخدامها، فقد اختفت عاد دفن الموتى بالأسرة واستعيض عنها بحمل المتوفى فقط على السرير (العنقريب) إلى مكان المقبرة. وعلى الرغم من التقدم المادي والرفاهي، ومهما تكون إمكانية الفرد المتوفى إلا أننا نجد أنه لا يمكن حمله في غير العنقريب وكأنه إذا حمل على سرير من الحديد لن يقبل عند الله، أو



يتخيّل للناس أن القبر سيلفظه، ولذلك لا يتقبّل الناس هذه الفكرة، ويرون أن حمل الميت على العنقريب من تمام الطقوس الدينية لعملية دفنه، وفي هذه دليل أيضاً على التداخل بين التراث المحلي والقيم الدينية.

٦.ختان البنات:

يعتبر ختان البنات (البتر التناسلي للإناث) من أبرز الأدلة على حالة الاتساق بين المشارب الثقافية الناتجة عن تفعيل دافع إزالة حالة التناشز المعرفي، ويمثل صورة من صور حال المرأة في المجتمعات الإسلامية، والذي يعتبر نتاجاً لما أحدثته الثقافات المحلية والتقاليد غير الإسلامية من تشويه لواقع المرأة المسلمة بالبعد عن تطبيق النصوص، وتغليب ممارسات تاريخية لا تمت بصلة للأصول، فقد تسلّلت مفاهيم الثقافات المحلية إلى رؤى الفقهاء ومفاهيمهم، والدارس للفقه في قضايا المرأة وسياقات الفقهاء الاجتماعية يلحظ التباين في المواقف والرؤى حسب الخلفية الثقافية والاجتماعية، ويلحظ تكييف مواقفهم الدينية من هذا الموضوع حسب الأعراف والرؤى المحلية السائدة.



رسم بياني يوضح نسب دوافع ختان البنات مسح سنة ١٩٨٩ – ١٩٩٠م

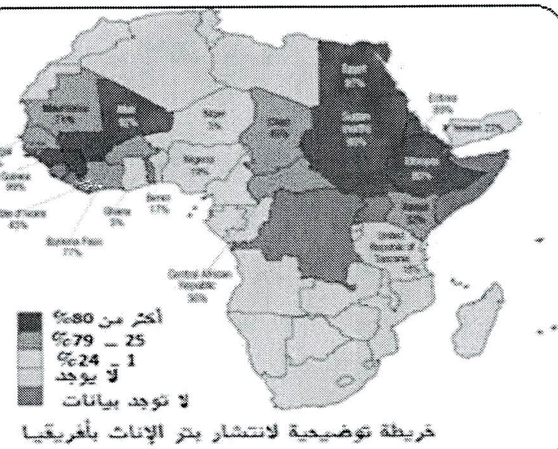
إن ختان البنات أو (البتر التناسلي للإناث) من أبرز الأنماط الثقافية التي ارتبطت بوضع المرأة ذات الأصول الأفريقية، وهو بأشكاله المختلفة من الموروثات التي وفدت على المجتمع السوداني منذ عهود بعيدة ضاربة في القدم" (بدري، ٢٠٠٤). بمعنى أنه نمط تراثي متصل ثقافياً عبر الزمن، وهذا ما يميّز المفردات التراثية التي هي كما يعرّفها قوقن (١٩٦٠) "أساليب متميزة من أساليب الحياة. تمتد خلال فترة زمنية معينة، وتظهر عليه التغييرات الثقافية الداخلية العادية ولكنها تتميّز بوحدة أساسية مستمرة" (زين العابدين، ١٩٩٥).

وقد تضافرت عدة عوامل أدت إلى نشأة هذه الممارسة وترسيخها عبر الزمن لدى المجتمعات التي تمارسها، حيث "بلغت من القوة درجة تجعل الفتيات أنفسهن يرغبن في أن يختن، وذلك نتيجة للضغط الاجتماعي من الأقران، والخوف من

الوصم والرفض من مجتمعاتهن الخاصة إذا لم يتقيّدن بممارسة هذه العادة (تقرير إنوشينتي، ٢٠٠٥). فالبتر التناسلي يعتبر جزءاً مهماً من الهوية الجنسوية "الجندرية" للفتاة والمرأة، وممارسة هذه العادة تكسبها إحساساً بالفخر وبلوغ سن الرشد، وشعوراً بعضويتها في المجتمع. وتُكافأ البنات عليها عن طريق إقامة الاحتفالات. والاعتراف العام بهّن، واجزال الهدايا لهن. علاوة على ذلك، نجد أن في المجتمعات التي تمارس فيها هذه العادة على نطاق شامل تقريباً، يمكن أن يفضي عدم الالتزام بها إلى الوصم والعزلة الاجتماعية والصعوبة في الزواج. وفي المجتمعات المهاجرة تعزّز الهوية الثقافية ضمن سياق أجنبي(طوبيا، ١٩٩٥).

إن فهم هذه الظاهرة كعادة اجتماعية وموروث ثقافي يجعل فهم إقدام النساء عليها وتحمل الآلام والمشكلات الصحية اللاحقة بل والمخاطرة بالحياة تجعل هذا الفهم ممكناً. وهي بذلك تماثل التضحيات التي يقدّمها الفرد راضياً في سبيل المحافظة على مكانته الاجتماعية (تقرير إنوشينتي، ٢٠٠٥). فهذه العادة تقوم على بناء معرفي سميك مزوّد بمخزون وافر من الأفكار السببية التي تنتظم في هرم قابل للتغير وفق للمعطيات الظرفية، ومما يعزّز هذا الافتراض هو أن لكل مجتمع شكلاً تترتب به الدوافع التي تقف خلفها (يونسيف، ٢٠٠٥).

وعلى الرغم من أن الآراء حول منشأ هذه العادة لا تزال متباينة، ولا تزال مصدر جدل بين المهتمين بها، فقد ربطها البعض بالفراعنة، وربطها البعض الآخر بالأحباش، ولكن ليس هناك أدلة أو مصدر علمي يحدّد بشكل قاطع نشأة هذه العادة. وعلى كلٍ فإنها عادة، جذورها أفريقية، وليست إسلامية كما تؤكد العديد من المصادر (دليل التدريب، ٢٠٠٣؛ رمضان، ١٩٩٧؛ مذكرة المصلحة



خريطة توضيحية لانتشار بتر الإناث بأفريقيا

الطبية السودانية، ١٩٤٥). ومما يدلّ على أصلها الأفريقي أنها تنتشر في عدة دول لا تدين بالإسلام، بينما لا نجدها في الجزيرة العربية بما فيها مهبط الوحي إلا في حدود ضيقة، وفي أقليات لها سابق صلات ثقافية مع أفريقيا (يونسيف، 2006)، كما أنها تمارس بطقوس غالبيتها أفريقية مثلها مثل بعض الطقوس الاجتماعية التي تتضمن الغناء والرقص تحت تأثير أفريقي مكثف كالزار والنفاس والختان (العاقب، ١٩٩٧).

وأيّاً كان مصدر تلك الممارسة نجد أنها من القوة والرسوخ بمكان، ونرى أن مصادر هذه القوة في هذا العصر ترجع إلى حالة الإلباس آنفة الذكر، فعلى الرغم من وجود نصوص سنية وآراء فقهية (وهي محل خلاف، ومشتبه في صحة بعضها ودلالاته)، إلا أن هذه العادة الأفريقية لبست هذه النصوص، واعتدّت بها ووقعت لها في محل الحاجة، فتم استخدامها لإزالة حالة التناشز المعرفي والسلوكي بين الموروث والمنزّل، ووظّفت هذه النصوص أيضاً لترميم البناء المعرفي الذي ترتكز عليه ممارسة العادة. وما يدلّ على ذلك أن دوافعها وطرائق ممارستها طقسياً وإجرائياً . اعترته تحولات جذرية عميقة، فقد كانت دوافعها مرتبطة بالتجمّل والنظافة والتطهر لدرجة التشاتم بذلك في الدارجة السودانية مثل ابن الغلفاء، والعفنة، والنجسة، أو ود أم جضل (الطيب، ١٩٨٤). وكذلك مرتبطة بدوافع السلامة البدنية، وببعض المعتقدات الوثنية والأسطورية



الأخرى (منظمة الصحة العالمية، ٢٠٠٠)، نجد أن دوافعها تغيرت واتخذت منحىً دينياً وأصبح الصراع حولها صراعاً فقهياً، وأصبح الدين مرتكزاً أساسياً في الدعوة لتكريسها. ونلحظ ذلك من خلال مسمى خفاض السنة والخفاض الشرعي وغيرها من مسميات ذات صبغة دينية. ويوافق على حالة الإلباس هذه بشأن هذه

الظاهرة خلف الله الرشيد (٢٠٠٦) ويرى أنه قد اختلط فيها حكم العادة مع حكم الدين، وأن كثيراً من المتعلقين بها لا يفرقون بين ما هو عادة وما هو دين، ويذهب بعضهم إلى أحاديث ثبت أنها ضعيفة أو موضوعة، ويذهب بعضهم إلى أقوال بعض الأئمة، فمنهم من قال أن مالكاً وأبا حنيفة النعمان قالا أن الختان سنة في حق الرجال والنساء".

والراجح أن هناك العديد من الأسباب التي أفرزت واقعاً جعل أمر قبول هذه العادة كما كان في الماضي يواجه كثير من الصعوبات، فهناك انتشار التعليم وزيادة الوعي العام والصحي على وجه الخصوص، وعدم معقولية الدوافع الطقسية القديمة لممارسة هذه العادة، ووقوف عدد من الشواهد المؤكدة على ضررها صحياً، وحدوث حالة الانفتاح الإعلامي الناقل لكوارثها، وهجرة عدد من السودانيين إلى بلدان لا تمارس فيها هذه الظاهرة واكتشافهم بالملاحظة عدم وجود رابط بينها وبين الالتزام السلوكي، كل ذلك جعلها ممارستها تحدث حالة من التناشز المعرفي. لذا فقد تم إلباسها دوافعاً جديدةً مستمدة من الدين، وتؤكد ذلك هاجر بخيت (٢٠٠٦) حيث ترى أن المتحكّم في وجود هذه العادة هو الموروث الثقافي المتّفق عليه لدى غالبية المجتمع، وبما أن الموروث الثقافي للمجتمع يستمد وجوده وقوته من الدين الإسلامي، ويقوم على قاعدة دينية قوية مستمدة من هذا الدين، لذلك وجد هذا الموروث سنداً وترغيباً دينياً له، ولولا ذلك لرفضه الناس وانصرفوا عنه".

٧.صور أخرى لظاهرة الإلباس المريح :

هناك العديد من جوانب الحياة السودانية التي يمكن أن نلحظ فيها هذا التداخل بين ما هو ديني وما هو غير ذلك، وبالتالي نلحظ فيها الصور السلوكية التي يظهر فيها الإلباس، فالإسلام كما يرى عبد الهادي تميم (١٩٩٧) لم يلغ الوجود الحضاري القبلي والشعوبي السابق عليه، بل حدده كما يحدّد الكل الجزء، فكان بمثابة إضافة أغنت تركيبته الداخلية وأمدته بإمكانيات جديدة للتطوّر. لذا نجد أن كثيراً من العادات والتقاليد السودانية ترجع جذورها إلى التراث الحضاري القبلي الأفريقي السابق لدخول الإسلام، مثل الاعتقاد بأن بعض الأعشاب والأشجار (العروق) تؤثر في الناس، وهذا مرجعه الاعتقاد القبلي الأفريقي بأن للطبيعة أثر فعّال على السلوك، وكذلك الرقص وآلات الصيد كالحراب وبعض الأدوات المنزلية والمباني مثل القطّية.

كما أن هناك كثيراً من العادات والتقاليد السودانية ترجع جذورها إلى التراث الحضاري الشعوبي النوبي لدخول الإسلام كطقوس الأعراس والجنائز والشلوخ ووضع الوشم على الشفاه والجسد، وترجع إلى الحضارة المروية، وكالراكوبة وتزيين المنازل بالطلاء (خليل، ٢٠٠٨).

ب.تفاعل البدوية والحضرية:

تمرّ المجتمعات الإنسانية منذ نشأتها بأطوار عديدة، بدءً بالطور البدائي، فالبدوي، ثم الريفي، وأخيراً الحضري، إلى أن تبلغ طور الحداثة والمدنية بمستوياته المختلفة، والمعروف أن لكل طور من ذلك خصائص تميّزه عن الأطوار الأخرى، وتنعكس هذه الخصائص على نمط تشكيل عقلية الفرد، ونظرته للحياة، وبالتالي سلوكه. وكلما كان المجتمع متسقاً مع معطيات مرحلته، متصالحاً معها، مضت الحياة بسلاسة واتساق. وعليه تجد البدو والريفيين في بواديهم وأريافهم سعداء وهانئين، وكذلك سكان المدن والحضر، ولكن تبدو المشكلة التوافقية في مرور بعض المجتمعات الإنسانية بمربع بين مربعين، مربع يمكن أن نسميه بالطور الانتقالي أو مرحلة المجتمع الهجين، حيث يكون المجتمع ماضياً في صيرورته للدخول إلى مرحلة جديدة وأسلوب حياة آخر له شروطه، وأدواته، ونمط حياته، وتطلعاته، وأنشطته، وعقلياته، ومرجعياته القيمية والسلوكية، وفي ذات الوقت يكون ما زال مرتبطاً ببعض الخصائص من الطور السابق، والتي قد لا توافق الوضع الجديد، الأمر الذي يدخله في حالة من التناشز، ويفقده الكثير من أدوات ومطلوبات الطور الجديد، تماماً كما الراشد الذي ما يزال مستمسكاً بكثير من الأنماط السلوكية الطفلية تحول دون بلوغه الرشد الراشد، وهذا الوضع هو عين ما يصطلح عليه التراث اللغوي بأنه محنة البغل، حيث إنه في منزلة بين منزلتين، إذ أنه ليس بحمار خالص ولا حصان نقي. ونجد أن الكثير من مجتمعاتنا العربية – والأمر ينسحب على المجتمع السوداني – تمر بهذا الطور الانتقالي، حيث أنها قد دخلت على مجتمع الحداثة وهو ما زالت وثيقة العري بالخصائص البدوية والريفية، فأصبح نمط الحياة عبارة عن سلوكيات مجتمعات تقليدية متداخلة مع نمط الحياة العصرية الحداثوية، ومرد ذلك إلى أن الحداثة فيها لم تأت

متدرجة بفعل التطوّرات الطبيعية والنمو الذاتي، بل لقد تم تحديث تلك المجتمعات بفعل الضغط الاستعماري والانفتاح السلبي بينها والمجتمعات الغربية.

الاختلافات بين الحضر والبدو:

الحضارة هي الإقامة في الحضر، ومعروف أن الحضر فيه استقرار وفيه عمران، ومعروف أن ذلك يصحبه وضع النظم والاحتكاك والتجربة الطويلة التي تولّد الثقافات، وتنتج الرقي في المأكل والمشرب والملبس والمسكن، وتؤدي إلى جودة التعليم والتعلم، وإلى الرقة وعدم الخشونة، لهذا كان لفظ الحضارة دالاً على الرقّي والتقدّم، وهذا هو المعروف في اللغة العربية. وفي اللغة الانجليزية نجد أن اسم المدينة هو City ومنها اشتقوا لفظ Civil ومعناها متمدن، ومنها كلمة: Civilization وهو اللفظ الأوروبي لمصطلح الحضارة. والمجتمع الحضري هو مجتمع المدنية عند علماء الاجتماع الحضري، ويتميّز هذا المجتمع بعدة سمات مثل: التعقّد (مقابل البساطة في المجتمع البدوي)، وتقسيم العمل، وارتفاع مستوى التكنولوجيا، وتباين السلوك، وتقدّم التنظيم الاجتماعي، وشدة الحراك الاجتماعي (أي إمكانية انتقال الفرد من طبقة إلى طبقة أعلى في درجات السلم الاجتماعي)، وكثافة السكان، وكبر الحجم، والتجمّع و... الخ. فالمجتمع الحضري هو العامل الأساسي الذي تفسر في ضوئه كافة الأشكال الاجتماعية التي تظهر في المدينة. والمجتمع المدني يمثل أسلوب حياة ونمطاً معيشياً معيناً ونسقاً اقتصادياً، وبناءً اجتماعياً، وبنية ثقافية محددة، ويمثل في مقابل المجتمع البدوي والزراعي، حالة اجتماعية متطوّرة، وحالة حضرية تعكس تفاعل الإنسان مع الطبيعة وسيطرته عليها، وشيوع نمط من العلاقات الاجتماعية يختلف عن الحياة في البادية أو القرية، فالمدينة تقوم على الفردية في مقابل الجماعية، وتبدو هذه الظاهرة في نمط الأسر الممتدة في مقابل النووية في المجتمعات التقليدية. وأهم مظاهر المجتمع المدني التطوّر التكنولوجي، والتقدّم في مجال الصناعة، وشيوع العلاقات الاجتماعية الثانوية، كما يميزه تطوّر التجارة والخدمات، والانتماء إلى المدينة، في مقابل الانتماء إلى القبيلة والعشيرة في المجتمع البدوي (بلال، 2008).

أما المجتمعات التقليدية فإن من أبرز معالمها الاجتماعية التماسك الاجتماعي، والتفرقة بين أدوار الكبار والصغار، وتمايز أدوار الرجل والمرأة. ومن

الناحية الاقتصادية الاعتماد على الزراعة، واعتبار الأرض ذات قيمة اقتصادية واجتماعية ويكون الدفاع عنها بكل قوة وعنف. ومن أهم خصائص تلك المجتمعات أيضاً سيادة النظام الأبوي التقليدي، وقيامها على العصبية القبلية، وتماهي الفرد فيها مع القبيلة التي تبادله الولاء بوصفها مسؤولة عن كل فرد منها على الصعيدين الاجتماعي والسياسي، وهي بذلك تعزز النظام القبلي القائم على العصبية، الذي يجعل من العائلة حجر الزاوية في البنية الاجتماعية، كما تفترض أن بنية القبيلة هي "كل" لا يمكن تجزئته، باعتبارها عائلة موسعة أو عشيرة أو مجموعة من العشائر التي تكوّن القبيلة، حيث تقوم بتعزّيز كيانها بسيطرة مزدوجة: سيطرة الأب على العائلة، وسيطرة الرجل على المرأة والولد على البنت، بحيث يبقى الخطاب المهيمن هو خطاب الأب الذكر وبأوامره وقراراته.

وعموماً فإن علاقات السلطة الاجتماعية التقليدية تتميّز بالسيطرة الأبوية الهرمية، والذكورية (الحيدري، ٢٠٠٣)، ويرى محي الدين صابر (٢٠٠٠) أن هذه الخاصية هي تميزّ البداوة العربية عموماً، ويرى أنه إذا كان هنالك شيء مشترك في البداوة العربية، فهو النظام القرابي، فمن خلال هذا النظام القرابي احتفظ العربي بوحدته الحضارية، ويرتبط هذا الموقف بتصوّر البدوي للأبعاد المكانية والزمانية، فولاء البدوي لا ينصرف إلى المكان، إنما يتجه إلى الزمان، ومن هنا جاء تمسكه بالعادات والتقاليد والأنساب. وهذه الصفة لا تقتصر على البداوة من العرب، بل هي ظاهرة قائمة في كل المجتمعات البادية، وهي ذات صلة بعبادة الأسلاف في الديانات القديمة.

وترتبط بنية العائلة ارتباطا وثيقاً بأسلوب الإنتاج الاقتصادي السائد، والعلاقات الاجتماعية التي تشكّل الأرض والزراعة ركيزتها الأولى والأساسية، وتعكس بشكل واضح بنية النظام القرابي القائم على التضامن والتماسك والتعصب العائلي، في مواجهة المشاكل والأعباء والصراعات مع العوائل الأخرى ومع الحكومات وغيرها. ولذلك تحتاج العائلة إلى إكثار النسل لرفد الأرض بأيدي عاملة ذكورية كثيرة، وإلى الزواج المبكر ومن داخل العائلة (ابن العم وابنة العم) بالتحديد، وكذلك تعدّد الزوجات الذي تفرضها وحدة العمل في الأرض. وهكذا بقيت العائلة العربية الممتدة حتى وقت

قصير تشكّل وحدة اجتماعية إنتاجية بفعل استمرار الظروف والشروط البنيوية لتطوّرها.

أزمة الطور الانتقالي (البدوحضرية):

يصف علماء النفس مراحل الانتقال الكبرى خلال النمو الإنساني بالمراحل الحرجة، وهي فترات يعاني فيها الفرد صعوبات بالغة في إحداث حالة التكيّف والانسجام التام، مثل مروره من البيئة الرحمية إلى الوجود، أو انتقاله من الطفولة إلى المراهقة وهكذا. وكذلك المجتمعات الإنسانية تعاني من إشكالات تكيّفية أثناء فترات نموها الانتقالي من مرحلة إلى أخرى مغايرة، لا سيما إذا كانت ظروف ذلك النمو غير طبيعية متّسمة بالحدة والسرعة، مثل الانتقال السريع من الطور التقليدي إلى الحداثي.

إن من الممكن أن ينتقل المجتمع متطوّراً ويعبر المرحلة الانتقالية بين الطورين بصورة طبيعية سلسة، إذا توافر شرط الوقت الكافي لحدوث ذلك، وتراكمت لديه الخبرات المناسبة والمؤهلة للتوافق مع متطلبات العيش في الطور الجديد. وحين ذلك يكون الناتج من ذلك مجتمعاً متسقاً ومستقراً. بينما الانتقال الفجائي من طور إلى الذي يليه، أو التأخر في عبور المرحلة الانتقالية بينهما ينتج مجتمعات مشوّهة، تتصف حياتها بالاضطراب وسوء التوافق. وفي بعض الأحيان يقبع المجتمع في حالة الانتقالية فترة طويلة حتى تصبح له مستقراً، ويظل عالقاً بين الطورين، الأمر الذي يزيد من حدة الاضطراب والتشوه لديه، سيما إذا كانت الاختلافات بين الطورين كبيرة وعميقة. ويرى عبد الله علي إبراهيم (٢٠٠٨) أن بقاء المجتمع طويلاً في هذه المرحلة الانتقالية يحدث تقويضاً متواصلاً للنسيج الاجتماعي والفكري والشعوري، وقد يؤدى إلى حيرة عقلية حقيقية، إلى درجة ألا يستطيع فيها أحد أن يقترح العلاج اللازم.

إن الطور الانتقالي يجعل الفرد يعيش ازدواجية وتناشزاً يستهلك منه طاقات وجهود كبيرة لإزاحته أو محاولة التعايش معه، وهو في ذلك يتخذ أساليباً فيها الكثير من التشويه، والتقاضي عن التناقض الواضح في المسلك. ويبدو كل ذلك جلياً في حالة المجتمع الانتقالي بين البدوية والحضرية، وهو ما نسميه بمجتمع البدوحضرية. فالمجتمع البدوحضري تكون أساليبه التوافقية هجنة غريبة بين الحياتين، والفرد فيه يتصرّف كبدوي في مواضع التحضر، والعكس كذلك، دون الانتماء إلى أي منهما،

فمثلاً موقفه من المرأة المديرة أو الرئيسة، هل يخضع لها حسب المقتضيات الإدارية؟ أم يتمرد عليها حسب الطبع البدوي؟، ففي كثير من الأحيان تجد أنه يتمرّد عليها بصمت أو همهمات أو تثاقل في تنفيذ الأوامر، وكثيراً ما يكون الذكور العاملين بالموقع الذي تديره امرأة محل تندر وسخرية من قبل العاملين بالأقسام الأخرى ذات الإدارة الذكورية، ويكون ذلك حتى في أرفع مستويات الدولة، فعلى سبيل المثال العامل بالوزارة يستهجن الإذعان لأوامر وزيرته ويبدي شيئاً من الاستياء، وإن كان إستيئاءً مكبوتاً. وعلى كلٍ فالمجتمع البدوحضري مجتمع مأزوم، ومكمن الأزمة يكون في اختلاف الطبائع البدوية مع كثير من مقتضيات الحياة الحضرية.

إن أزمة الطور الانتقالي أزمة تطال معظم المنطقة العربية، ولا تعاني منها الشخصية السودانية وحدها، وبحسب علي الوردي (٢٠٠٨) فإن المنطقة العربية هي أكثر مناطق العالم معاناة من الصراع بين البداوة والحضارة، وليست الوحيدة . فمثلاً العراق كما – يورد الوردي – حين ينحسر منه المدّ البدوي لا يستطيع أن يتكّيف مع الحضارة سريعاً حين تأتي إليه. فهو يبقى متمسكاً بقيمه البدوية زمناً يطول أو يقصر، تبعاً للظروف التي تواجهه عند ذلك. فالناس إذا تعوّدوا على قيم معينة صعب عليهم بعد ذلك أن يتركوها دفعة واحدة. ولا شك أنها تضعف بالتدريج بعد ذهاب العوامل المساعدة لها، ولكن ذلك يحتاج إلى زمن. وفي خلال هذا الزمن يحدث الصراع بين القيم الجديدة والقيم القديمة، وقد تظهر من جراء ذلك مشكلات اجتماعية لا يستهان بها. ويؤكد الوردي أن ظاهرة المد والجزر بين البداوة والحضارة في العراق قد توجد على وجه من الوجوه أو يوجد ما يقاربها أو يشابهها في أكثر الأقطار العربية.

ويرد عن علي الوردي (٢٠٠٨) اختلافه مع بعض من نظريات علم الاجتماع بعدم اعترافه بمسار المجتمعات التطوّري الذي ينتهي بالتحضّر الكامل، ويعتقد أنه ليس هناك طور انتقالي، بل أن المجموعات البشرية تبدأ من نقطة البدائية وصولاً إلى الحضارة أو الحداثة، ويكون ذلك بمثابة طور مؤقت، يأخذ فيه المجتمع المعين فترته، وذلك لتوافر شروطه، ثم لا يلبث أن يعود إلى الطور الآخر عندما تنتفي تلك الشروط، وتتجدد بشروط الطور الجديد، وهكذا. بمعني أن مسار المجتمعات مساراً

لولبياً وليس مستقيماً. فالمجتمعات في نظره تتأرجح بين الطورين أو يتناوب عليها الطوران حسب المعطيات التاريخية.

وعلى الرغم من غرابة هذا الرأي ومخالفته لمعظم النظريات الاجتماعية، إلا أنه يمكن أن يليق بفهم الحالة السودانية. ويمكن القول بأن المجتمع السوداني قد مر بهذا المسار اللولبي. فالحضارة التي شهدتها عصوره القديمة منذ الممالك المروية وما تلاها من حضارات وممالك نقلته إلى الطور المتحضر. حيث كانت ممالك كاملة المدنية، ولكنه تنكب مسار الحضارة لاحقاً، وحدث له ارتداد حضاري عميق أبعده عن المدنية. وربما يعود ذلك إلى دخول العرب السودان والذين كان معظمهم بدو، على الرغم من أنهم كانوا حملة ثقافة واضحة وقوية ومتماسكة هي الثقافة الإسلامية، إلا أن نمط الحياة البدوية كان غالب عليهم، هذا غير هجراتهم التي سبقت ظهور الإسلام، فقد كان غالبها من الرعاة الذين وفدوا إليه ينشدون المرعى.

وعلى ما تقدم، يمكن أن نعرّف البدوحضرية (الطور الانتقالي) بأنها: " حالة بين حالتين، يتوقّف فيها نمو أو انتقال الفرد أو الجماعة في مرحلة وسطى بين نمطي الحياة البدوية والحضرية بسبب ظروف انتقال غير طبيعية ومعطيات غير مؤهلة وكافية. مما أدى لانتقاله إلى الحضرية انتقالاً جزئياً، مشوهاً، يتضمن احتفاظه بكثير من خصائص البدوية، مع انتظامه في مسارات الحياة الحضرية، واتخاذه لأساليبها في العيش، وإدارة الحياة، الأمر الذي ينتج حالة من التناشز المعرفي السلوكي، وسوء التوافق والاندماج، وبالتالي يأخذ صفة المجتمع البدوحضري".

محددات ظاهرة الطور الانتقالي:

تنتج هذه الظاهرة الاجتماعية من جراء حدوث انتقال طارئ وليس نتيجة للتطوّر الطبيعي السلس. ولذلك يتبعها العديد من المشكلات والأزمات، بدءً بمشكلات سوء التوافق وعقبات الاندماج، التي تظهر في التناقض بينه وبين متطلبات الحياة الجديدة، وينعكس ذلك في حدوث الارهاق النفسي الحاد والضغط النفسي الشديد على الفرد، وتزيد حدة ذلك كلما كانت ظروف الانتقال سريعة وشديدة. وهناك عدة عوامل تسهم في تفاقم وتجذّر تلك المشكلات والأزمات، وفي تكريس أساليب هذا الطور التوافقية الشائهة، ويبرز منها ما يلي:

- رسوخ السلوك القديم واتخاذه صفة العادة، وارتباطه بمنظومة سلوكية كاملة.
- افتقار المنتقلين إلى الأهلية المهنية والعلمية وللأدوات الميسّرة لكسب العيش ومسايرة نمط الحياة الحضرية الجديدة.
- الفترة التي يقبعها المجتمع في مربع البدوحضرية وهو في حالة استكانة واستمراء لأسلوب الحياة الهجين، وتعامله بسلبية وركود أمام ضرورات التحديث والتحضّر.
- قدرة المجتمع على ابتداع أساليب توافقية مشوة تعزز بالنجاح والقبول من الدولة.
- حدوث ما يسمى ب"ظاهرة ترييف المدن"، وهي ظاهرة تنتج من عدم توازن التنمية بين الريف والحضر، مما أدى لنزوج جماعي من الأرياف والبوادي إلى المدن. وبالتالي ارتفاع نسبتهم وسيادة أساليبهم الحياتية في مقابل نسبة الحضريين الأصلاء الذين باتوا نقطة في محيط هادر.

مسيرة السودان البدوحضرية :

ليس السودان استثناءً عن المنطقة العربية فيما يتعلق بوضعه الانتقالي، فقد عانت معظم مجتمعاته من ظروف انتقال غير طبيعي، مما صبغ الشخصية السودانية بخصائص مأزومي الطور الانتقالي، ولإثبات هذه الفرضية والتي تعتبر من المفاتيح المهمة في تحديد وتفسير كثير من سماتها وخصائصها، نلاحظ من خلال إحصائيات العام ١٩٩٨م، تسارع وتيرة النمو الحضري في السودان، حيث بلغت نسبة الحضر في عام ١٩٩٨م حوالي ٣٣,١%، مقارنة بـ ٨,٨% في عام ٥٥/٥٦ (انظر الجدول أدناه). وقد شهدت الخرطوم الكبرى معدل نمو سنوي ٦,٨% خلال الفترة من ١٩٨٣-١٩٩٣م، بينما بلغ في كل من بورتسودان وود مدني ٦,٢% و ٧,١% على التوالي. وبافتراض معدل نمو سنوي قدره ٤% فأنه من المتوقع أن يشكل سكان الحضر حوالي 50%من مجموع السكان بحلول ٢٠١٠م.

النمط	55/1956	1973م	1983م	1993م
حضر	8.8	18.5	20.5	29.2
ريف	77.5	70.0	68.5	68.1

مستقر				
بدو	13.7	11.5	4.11	2.7

جدول يوضح توزيع السكان حسب نمط المعيشة (%) منذ 56/1955 وإلى العام
(www.esudany.com/index.html)1993

ونلحظ من الجدول أعلاه أن هناك انحساراً للحياة البدوية، وهي في طريقها للانقراض إذا استمر الأمر على ما هو عليه. فقد كان البدو يشكّلون ما نسبته ١٣,٧% من السكان في العام ٥٥/ ١٩٦٦م، تبقي منهم ٢,٧ % في العام ١٩٩٣م، كذلك الريف المستقر تناقص من ٧٧,٥% إلى ٦٨,١% ، كل ذلك في مقابل نمو المدن الذي بلغت زيادته من ٨,٨% إلى ٢٩,٢%. كما يمكن القول أن تلك الأرياف المستقرة أصبحت منفتحة بشكل واسع على البيئات الحضرية بشكل مباشر، من خلال ارتباط عدد من قاطنيها بالعمل في المدن، وبشكل غير عبر الوسائط الإعلامية المختلفة، وعليه فقد طالها التحضّر الناقص، فظلت مستمسكة بحبل من هذا وعود من ذاك.

إن من أبرز مؤشرات اتساع رقعة المجتمعات السودانية التي طالتها المرحلة الانتقالية تفاقم ظاهرة استرياف المدن السودانية بسرعة فائقة خصوصاً العاصمة، وتشير بعض الإحصائيات إلى أن نسبة سكان الخرطوم بلغت أكثر من ٣٠ % من سكان البلاد، مما أدى إلى النمو الحضري غير المتوازن، والتفاوت الكبير والواضح في حجم المدن ورتبها. فحجم المدينة الكبرى الأولى الخرطوم يعادل أكثر من ١٠ مرات حجم المدينة الثانية. وفي ولاية البحر الأحمر نجد أن حجم مدينة بورتسودان بوصفها المدينة الأولي بالولاية يعادل حوالي ثلاثين ضعفاً حجم المدينة الثانية، وأصبحت المقولة الشائعة "تسكن الخرطوم محل الرئيس بنوم والطيارة بتقوم " شعاراً للكثير من أبناء المناطق الأخرى. كل هذا أفرز تمدداً هائلاً في أحزمة السكن العشوائي حول المدن الكبرى، وأدى إلى تدهور البيئة الحضرية، مع عدم مقدرة هذه المدن على استيعاب فائض قوي العمل والإنتاج، مما جعل غالبية هؤلاء المهاجرين يجدون طريقهم إلى القطاع الاقتصادي غير الرسمي، والذي أصبح يستوعب مالا يقل عن ٥٠% من

قوى العمل والإنتاج. كما تفشت بذلك المهن الهامشية والطفيلية التي لا تسهم في النمو الاقتصادي للبلاد، بل تمثل عبئاً ثقيلاً عليه.

الشخصية السودانية والطور الانتقالي:

تمثّل الشخصية السودانية نموذجا جيداً لإشكاليات البدوحضرية، والتي تعاني منها الكثير من العالم الثالث لاسيما المجتمعات الإسلامية والعربية، فالمجتمعات العربية عموماً كما يذكر عبد الله إبراهيم (٢٠٠٨) تحيا ازدواجية عقلية، وهذه الازدواجية ترتفع في الحياة والفكر والسلوك والعلاقات والقيم إلى مستوي الإشكالية التي يصعب حلّها، مما يجعل خيار التحديث أمراً بالغ الصعوبة والتعقيد؛ لأن الفكر لم يتسق بعد باتجاه محدّد، ليفضي إلى نتيجة معينة، فالتعارضات الناشئة بين نموذج الحداثة الغربية المستعار من الآخر دون اعتبار للسياقات الثقافية – التاريخية التي نشأ فيها، والنموذج المنبعث من طيّات الماضي التقليدي، وقد جرّد هو الآخر من المحضن الثقافي – التاريخي الذي نشأ فيه، بحيث اعتبر نموذجاً صالحاً لكل زمان ومكان.

وعلى كلٍ فإن الشخصية السودانية بوصفها جزء من هذا الكل المأزوم، ونسبة لمعاناتها الخاصة من مصادر إضافية تتعلق بأزمة البدوحضرية، فإنها تعاني من أزمة الطور الانتقالي بشدة، وهذا ما يؤكده عبد الرحيم بلال (٢٠٠٨) حيث يرى أن الانشطار بين التقليدي والحديث في المجتمع السوداني قد بدأ يدب كثيفاً وعميقاً وحاداً بدخول الاستعمار واقتصاد السوق الموجه للتصدير. وبالتالي دخل إلى الطور الانتقالي في طريقه إلى مجتمع حديث، بعد أن كان مجتمعاً تقليدياً تسوده خصائص المجتمع التقليدي الأربع الأساسية الأهم، وهي:

أولاً: الاقتصاد المعيشي الموجه لتلبية الاحتياجات الضرورية (من الإيد للخشم).

ثانيا: علاقات الدم في القبيلة وأجزائها الفرعية من أسرة ممتدة وخشم بيت وفخذ وبطن.

ثالثا: منظومة الإنتاج التي تقوم على الملكية الجماعية لأهم وسائل الإنتاج، وهي الموارد الطبيعية من أرض ومرعى وغابات ومصادر مياه .

رابعا: التكنولوجيا التقليدية البسيطة (سلّوكة، فأس، طوريّة وكدنكة) يقل أو ينعدم معها الفائض الاقتصادي، مما يفرض على كياناته المختلفة أن تحكمها جماعية

الإنتاج والاستهلاك، التي تقوم على توزيع العمل على أساس العمر والنوع، لا على أساس التخصص القائم على التكنولوجيا المتطوّرة.

وتتحوّل وتتطوّر خصائص المجتمع التقليدي ونمط اقتصاده المعيشي لجهة التغيير المجتمعي العميق، فتكون النتيجة مرحلة المجتمع الانتقالي كمعبر للمجتمع الحديث بخصائصه الأساسية الأربع الآتية:

- اقتصاد السوق الموجّه للربح.
- علاقات مؤسسية جديدة : وهي علاقات التبادل السلعي، والعمل بأجر، حيث تحل محل علاقات الدم والعلاقات القبلية، كما هو الحال في النقابات والاتحادات ومنظمات المجتمع المدني الأخرى.
- الملكية الفردية.
- تكنولوجيا متقدمة تستلزم تقسيماً للعمل يقوم على التخصص المهني الدقيق، وتدرّ فائضاً اقتصادياً مقدراً يضع الأساس للتّمايز الاجتماعي.

إن المجتمع السوداني قد دخل الطور الانتقالي بفعل ظروف عديدة أدت للانتقال غير الطبيعي، فبات مجتمعاً بدوحضرياً يعاني حالة التناشز السلوكي. وسنحاول من خلال هذه الدراسة أن نوظّف هذه الرؤية لتناول وتفسير العديد من الخصائص المشاهدة في الشخصية السودانية، باعتبار أن للعقلية التقليدية والبدوية تجلياتها البائنة على السلوك العام والسمات المشتركة بين أفراد المجتمع.

عوامل الطور الانتقالي في الشخصية السودانية:

تظهر هذه العوامل في الإجابة عن تساؤل أساسي يتمثّل في : لماذا لم تستجب الشخصية السودانية للتحضّر الكامل، ولماذا لم تندمج بسلاسة ويسر في المجتمع الحديث؟ ولماذ لم تستوعب خصائص وسمات وقيم المجتمعات الصناعية الحديثة لتحيا في اتساق ؟، والإجابة على ذلك تكمن في النقاط الآتية:

- هي شخصية عنيدة معتزة بالانتماء للجذور، مما يجعلها عصية على التطويع والانسياق، ويظهر ذلك في الاعتزاز القوي بالتراث السوداني والتمسك الشديد

به، ولعل مرجع ذلك لقوة المرجعيات الريفية والتي تأبى على كل منتمٍ لها أن يغيّر من أسلوب حياته، وتواجه ذلك بضبط اجتماعي صارم.

- سرعة الانتقال وظروفه غير الطبيعية: ويتمثّل ذلك في ظاهرة نزوح المجتمعات التقليدية إلى الحضر والعواصم ، والتي كانت نتيجة لعدة عوامل منها:

1. التوزيع غير المتكافئ للموارد الطبيعية خاصة موارد المياه والنبات الطبيعي.
2. والتنمية غير المتوازنة وتركزها في مناطق معينة من البلاد خاصة مناطق الوسط.
3. تدهور الاقتصاد الريفي.
4. الحروب والنزاعات المسلحة في أطراف البلاد.
5. ظروف الجفاف والتصحّر والمجاعات التي كان لها الدور الأكبر.
6. التحسن الملحوظ في طرق النقل والمواصلات.
7. عامل التعليم وخصائصه فالتطوّر والتوسع في التعليم، وتمركزه التعليم العالي بالعاصمة والمدن الكبرى؛ وفلسفته القائمة على إعداد المتعلمين من أجل نشاطات اقتصادية غير ريفية في المناطق الحضرية فقط.

- الهجرة إلى خارج السودان (الاغتراب): فمعظم المغتربين خارج البلاد ميّزوا أنفسهم عن غيرهم بالعادات السودانية الريفية لأنها أصل المكوّن السوداني، والفرد ينزع نحو التمسك بموروثاته حالما يجد نفسه عرضة للاستلاب بوجوده في حيز ثقافي مختلف، وفي مواجهة ثقافات متعددة، ولأن معظم الاغتراب السوداني كان بدول الخليج التي تعج بالثقافات المتباينة، لذا جنح السودانيون هناك لتعزيز وتكريس ثقافتهم في مواجهة ذلك.
- عمق الروابط الاجتماعية وقوة الانتماء إليها، وصرامة المجتمعات التي ينتمي لها الأفراد.
- الانفتاح الاقتصادي وارتفاع مستويات الطموح والتطلعات.

مظاهر الطور الانتقالي في الشخصية السودانية:

إن لظاهرة الطور الانتقالي سلبيات خطيرة على الشخصية السودانية. وتظهر في التناقض الناتج من الصراع العميق بين موروثه الريفي ومتطلبات الدولة الحديثة ونمط معاشها وعلاقاتها المعقدة، ذلك الصراع الذي عادة ما يحل بصورة شائهة، وغالباً ما يتم توفيقه على حساب أحد مصادره، فالتزام قيم المجتمع التقليدي في ممارسة العمل الرسمي المرتبط بالدولة الحديثة تعيقه وتعطله، فمثلاً نجد أنه لما كانت القيم الاجتماعية تتصدر قائمة المنظومة القيمية للسوداني، فأنه يعليها ويقدّمها على قيمة العمل، مما ينعكس سلباً على أدائه المهني.

وعلى صعيد آخر نجد أن النزوح القهري للمجتمعات التقليدية للمدن والحضر أحدث خللاً في البُنى الاجتماعية في البيئات الأصلية، وأفقدها نخبها وقياداتها التقليدية والحديثة، وانعكس سلباً على النازح نفسه، الذي وجد نفسه في بيئة غريبة عليه، يفتقر لأدوات صراعها، وأساليب معاشها، ولا ينتمي إلى قيمها، مما أدخله في صراعات عنيفة، وأدى به للوقوع في الإحباطات والأزمات النفسية المزمنة.

وعلى الرغم من سلبيات الطور الانتقالي وتجلياته على الشخصية السودانية، إلا أن البعض يرى أن له جوانب إيجابية، فبسبب الخلفية البدوية فإن المجتمع السوداني تحكمه منظومة من العادات والتقاليد تشمل كل جوانب الحياة وتميز الشخصية السودانية. فرغماً عن آثار التحديث، فهي ما زالت تحمل سمات الموروث الريفي المتمثلة في التضامن المجتمعي القوي، وتقديس الحياة الأسرية، والعمل على تنمية أواصر القربى، مع تقديم واجب الاحترام للقادة التقليديين من نظار القبائل والمشايخ والعمد وكبار السن والرموز الدينية .

ج.تفاعل نمط التدين والثقافة الرعوية:

قدّم هذه الرؤية محمد سبيل (٢٠٠٠) وقد أوضح خلالها أن بنية ثقافة المجتمع السوداني تعود مرجعيتها إلى مصدرين أساسيين هما: مؤسسة المسيد (هو مؤسسة دينية تتكون من مسجد وقسم لتحفيظ القران يكون به سكن للطلاب، ومسكن للشيخ)، وبيئة المرعى، إضافة إلى تأثير نسبي للثقافات الأفريقية التي هي أيضاً في مرجعيتها رعوية. ويرى سبيل أن مؤسسة المسيد تمثّل للسوداني الدين الحيّ الذي استشفه واتبعه وتقيّد بمناهجه، ومنها انحدرت قيم وسمات شخصية محددة أصبحت من مميّزات

السلوك السوداني، منها التواضع والتسامح والزهد وتمجيد الفقر والانحياز للضعيف وعدم الاعتراف بالتمايز أو النبوغ والتشكيك في مشروعية حالات النجاح اللافتة، وكذلك بساطة الطعام والملبس وتواضع العمران، وغير ذلك كثير مما كان يتلقاه الفرد من أخلاقيات وقيم تحولت مع مرّ الأيام إلى أعراف ومحددات سلوكية (أي ثقافة بالمعنى الإنثربولوجي) توارثتها الأجيال، حتى لتجد تمظهراتها عند من ليس له صلة مباشرة بتربية (حيران) المسيد.

أما بيئة المرعى التي ترتبط بالرعي بوصفه النشاط الاقتصادي لأكثر من ثلثي السكان، فقد طبعت الشخصية السودانية بمعظم السمات السلوكية الأخرى، سواء على المستوى الشخصي أو الجماعي، ومن ذلك اعتماد الشفهية بدلاً من التوثيق، والتشبث بالحرية، دون أن يتلازم ذلك بالضرورة مع المسئولية، وأيضاً رفض السلطة من حيث المبدأ، والضجر من الرسوخ والاستمرارية، وبالتالي عدم التكيّف مع روح المؤسسية كنظام ورسوخ ودقة وثبات مبادئ". ويستدل محمد سبيل على ذلك بمضمون الأمثال والحكم الشعبية كموجّه ثقافي، وبمناهج التعليم التي تعكس الثقافة الرعوية، ويطرح من الواقع السوداني المعاصر العديد من الاستدلالات كنوع الملبس والمسكن والمأكل. كما ينتقد النشاط الزراعي وبنيته الهشة، وعدم استقراره وفشله في تأسيس إرثا ثقافياً زراعياً متواصلاً. ويؤكد فكرته تلك بدعوته ومطالبته المبدعين والمفكرين بمؤازرته في تأسيس مدرسة (العودة إلى المرعى)، بدلاً من (العودة إلى سنار) التي طرحتها مدرسة الغابة والصحراء، ففي نظره أنه يمكن أن نجد في ثقافة المرعى الإجابة الشافية لجذور الهوية السودانية، وبنية التفكير السوداني، ومرجعية الثقافة، وأسباب عدم الاستقرار وعدم النمو، وفشل الممارسة الديمقراطية الليبرالية. ويرى (سبيل) أنه من المهم جداً ذكر مسألة غاية في الأهمية مفادها أن البداوة ليست صفة تخص العرب دون سواهم، ويرى أن هذا خطأ وقعت فيه مدرسة الغابة والصحراء في مرجعيتها الثقافية المتمثلة في قصيدة محمد عبد الحي – العودة إلى سنار والتي في مطالعها بدوي أنت..آلخ. ويؤكد (سبيل) أن ثقافة المجتمع الرعوي هي أهم القواسم الثقافية المشتركة التي تربط بين القبائل السودانية، ويراها جميعاً مرجعيتها رعوية.

على الرغم من وجاهة رأيه القائل بأن المسيد والمرعى قد أسهما بشكل عميق في صياغة تلك الشخصية، إلا أن في ذلك اختزال مخل، فالشخصية السودانية نتاج تعقيدات متلاحقة ومتفاعلة عبر التاريخ، فمثلاً المكوّن النوبي مكوّن يختلف عن ثقافة المرعى والمسيد، فهو مكوّن مدني قائم على حضارة مستقرة وعلى اعتقادات دينية مختلفة، وهو مكوّن أصيل صبغ المسيد بصبغته، وكذلك أسهم في تشكيل ثقافة المرعى، فباتت الثقافة الجديدة ثقافة مغايرة لكل الثقافات المحيطة، والتي تتشابه مع الثقافة السودانية في المصدرية المتمثلة في إسلام التصوّف والثقافة الرعوية.

والراجح أن الدعوة بالرجوع إلى المرعى في مقابل العودة إلى سنار قول فيه كثير من النظر، إذ أن الدعوة بالعودة إلى سنار تمثّل حلاً لمشكلة الهوية، وسنار هي نموذج تلاقحت فيه كل هذه المكونات، سواء أكان مكونات محلية أو ثقافة مسيد، أو مرعى. فالإنسان السناري هو جامع ومصهر فريد ومتميّز لكل تلك العناصر، وسنار هي دولة متحضّرة استطاعت أن تعيش وتتعايش في زمانها بكل عنفوان، وتعرّف الإنسان السوداني على أنه السوداني وكفى، وهي نموذج له القابلية لإعادة إنتاجه وتطويره مستقبلياً ، بحيث تتصاهر المكونات البشرية بثقافاتها المتباينة في إطار منظومة سياسية تستوعبها جميعاً، بما فيها


محمل دارفور المتجه لمكة المكرمة

التي لم تستوعبها سنار الأولى، كما في المنظور السودانوي، والدعوة بالعودة إلى المرعى يمكن أن تكون دعوة تفسيرية لبعض جوانب السلوك، إلا أنها لا تمثّل تحديدا للهوية، أو نظاماً للانصهار، أو نظاماً للدولة، بل هي نوع من التنقية للشخصية السودانية من كل المكونات وإسنادها للمرعى، وفي ذلك أيضاً إخلال حتى بالنسبة للمكوّنات التي حددها، فأين المسيد من هذه الدعوة؟، فالمسيد هو نظام عقدي وسلوكي، بينما المرعي نظام حياة وسلوك معاش فرضته ظروف نوعية كسب العيش،

فإذا تغيّر هذا النظام، ستتغيّر المنظومة السلوكية تدريجياً، إذن العودة إلى المرعى هي دعوة ماضوية لا يستوعبها الحاضر، مثلما الحال في نموذج سنار والذي هو نموذج انصهار وتلاقح أكثر منه عوامل للتفسير.

الفصل الثالث
بعض السمات والسلوكيات الشائعة في الشخصية السودانية

تمهيد:

الشخصية الإنسانية سواء أكانت فردية أو قومية هي جملة من الخصائص والسمات التي تتميّز بها عن غيرها، سواء كانت جسمانية أو معرفية أو انفعالية أو خلقية وغيرها. فالشخصية كما يعرفها آيزنك:" هي المجموع الكلي لأنماط السلوك الفعلية أو الكامنة لدي الكائن الحي، ونظراً إلى أنها تتحدد بالوراثة والبيئة فأنها تنبعث من خلال التفاعل الوظيفي لأربعة قطاعات رئيسية تنتظم فيها تلك الأنماط السلوكية، هي: القطاع المعرفي(الذكاء)، القطاع النزوعي (الخلق)، القطاع الوجداني(المزاج)، القطاع البدني(التكوين)". والشخصية هي جملة عوامل عامة، تندرج تحتها جملة من الخصائص والسمات الفرعية، وتعبّر عن نفسها من خلال أنماط سلوكية يومية.

يعتبر منهج تحديد السمات وكيفيات انتظامها في دراسة الشخصية من المناهج كثيرة الاستخدام من قبل مدارس ونظريات نفسية عديدة؛ مثل نظرية هانز آيزنك (Hans Eysenck) في الأبعاد، وريموند كاتل (Raymond Cattell) في السمات، وجوردون ألبورت(Gorden Allport) وغيرهم، حيث تقوم كلها على تصنيف الأفراد وفق بعض الأنماط السلوكية المعينة، وبناءً على توفّر بعض السمات لديهم،



هنز آيزنك(١٩١٦- ١٩٩٧م)

على أساس أن كل سمة من السمات تمثل جانباً من جوانب الشخصية. فمثلاً هانز آيزنك تحتل مفاهيم السمات او الأنماط لديه مكاناً مركزياً في نظريته، والنمط كما يعرفه هو مجموعة من السمات المترابطة وهو أوسع واشمل من السمة، بينما السمة مجموعة من الأفعال السلوكية أو نزعات الفعل المترابط، وأشار إلى أن هناك نوعين من الأنماط أو الأبعاد للسمات في الشخصية هما: الانطوائية – الانبساطية، والذهانية – الإتزان الانفعالي، وهذه الأنواع من الأنماط يمكن تقسمها إلى بعض السمات والتي يمكن أن تؤدي إلى الاستجابات المعتادة للشخصية.

أما كاتل قسّم السمات الإنسانية إلى سمات سطحية وأخرى مركزية، أما السمات السطحية بالنسبة له فهي السمات الظاهرة التي تمثل السلوكيات العلنية الظاهرة التي تلاحظ بسهولة، مثل سمة العدوانية، أما السمات المركزية أو المرجعية

فهي تلك التي تنتج عنها السمات السطحية، مثلا سمة حب السيطرة. وكان يسعى لإيجاد عدد محدود من السمات المركزية المستقلة عن بعضها البعض، بحيث يمكن وضعها في اختبار مناسب يساعد في قياس شخصيات الأفراد، مع قدرة التنبؤ بها، وقد نجح في تحديد ست عشرة من هذه السمات تعرف باسم "عوامل الشخصية الستة عشر Personality Factors١٦".

وكذلك نجد مفاهيم مقاربة لدي جوردون ألبورت، حيث حدد أنواع السمات بالسمات الفردية وهي التي (يوصف بها الفرد)، والمشتركة وهي (إذا وصفت بها جماعة)، لكنه شعر لاحقاً أن هذا أدى إلى خلط، فغيّر مصطلح السمة الفردية إلى الاستعداد الشخصي، وميّز بين الاستعداد الأصلي والسمة الأصلية، فعرّف الاستعداد الأصلي بأنه استعداد عام للسلوك، له السيادة بحيث لا تستطيع إلا نشاطات قليلة تجنّب تأثيره، حتى يعرف به الفرد. أما السمات الأصلية فرأى أنها التي يمكن ملاحظتها في عدد قليل من الناس، مثل كرم حاتم الطائي، وذكاء إياس، وحماقة هبنقة، وحكمة الشيخ فرح ود تكتوك.

وعلى هذا يمكن لراصد السلوك العام المشترك بين السودانيين، أن يجد وفقاً لمنهجية التتبع الرأسي والأفقي، عدة مجموعات من السمات يمكن رصدها، وهي تميّز الشخصية القومية السودانية، وفيما يلي سنحاول أن نتقصى بعضاً من تلك السمات مع الإشارة إلى مصادرها الأولي الأكثر تأثيراً في صياغتها وظهورها، وهذا يعني لا يقطع بأن السمة المحددة هي نتاج لهذا المصدر بصورة محضة، بل شأنها شأن كل السمات الإنسانية تكون نتاج تفاعل عميق وطويل بين العديد من العوامل، وعلى كلٍ سنحاول من خلال النظر في تلك المصادر المذكورة تحديد مجموعة من سمات الشخصية التي تتوافر في الشخصية السودانية بشكل تكراري، وتسير هذه الرؤية في مسارين هما:

المسار الأول: المسار الرأسي: ونقصد به سبر عمق ومدي تجذّر تلك السمات المفترض وجودها في الشخصية السودانية، بمعني آخر رصد وجودها الكيفي.

المسار الثاني: وهو المسار الأفقي: ويحدد من خلاله مدى انتشار هذه السمات، بمعني الانتشار الكمّي على مستوي الأفراد، أي كم من الأفراد توجد لديهم

السمة المعينة، أو فلنقل الوجود الكمي، مستصحبين في ذلك الرؤى التفسيرية التي سبقت. ومن تلك السمات نجد:

أولاً:سمات مصدرها المجتمع التقليدي الرعوي والبداوة:

وهي حزمة من الصفات والسلوكيات رعوية المصدر، بعضها محمودة، والأخرى مذمومة. ولعله من الجدير بالذكر أن كثير من الخصائص قد تكون محل الفضيلة إذا جاءت في سياقها وظرفها المجتمعي، ولكن حينما تنتزع منه وتستصحب في مجتمع آخر، بخصائص وظروف أخري، تكون خصائص سالبة غير مرغوب فيها. فمن الملامح الرعوية في الشخصية السودانية، والتي يوردها صبري خليل (٢٠٠٨) "أن المجتمع السوداني (شأن الكثير من المجتمعات المسلمة) قد انزلق إلى الجماعية القبلية، التي قد تفرز أنماطاً من التفكير والسلوك الإيجابي كالتضامن ومساعدة الآخرين... ولكنها تفرز أيضاً أنماطاً من التفكير والسلوك السلبي كالتدخل في شؤون الغير، والمجاملة، والتقليد والاعتماد على الآخرين وعدم الاستقلال الشخصي، والحسد، والنميمة، والمحاباة ......". ويمكن القول بحذر أن البداوة السودانية بداوة عربية في أكثر خصائصها، فمعظم القبائل الرعوية في السودان قبائل عربية الأصل، في مقابل القبائل الزراعية، والتي هي في الغالب من السكان المحليين، ولهذا الأمر جذور تاريخية مرتبطة بطبيعة القبائل العربية التي وفدت إلى السودان، حيث كان دافعها إما الفتح الإسلامي وهؤلاء جنود لا علم لهم بالزراعة، أو كانوا من الرعاة الباحثين عن المراعي لاشتهار السودان بأراضيه الخصبة الشاسعة. وعلى ذلك فسنجد الكثير من الخصائص المشتركة بين المجتمعات البدوية التقليدية العربية ونظيرتها في السودان. وسنفصّل فيما يلي القول عن تلك المنظومة المتلازمة من السمات،، حيث نجد:

١.التعاون والتكافل والانتماء الاجتماعي:

ونرجع سيادة هذا الخاصية في الشخصية إلى نظريتنا في الصراع، والتي نطلق عليها نظرية (**منحنى التعاون**)، فالإنسان يعاون أخاه الإنسان في أمور الدنيا، ويتبادل معه سد الاحتياج، ويكون الارتباط الاجتماعي، والاتصال الوجداني في قمته، عندما يكون هناك درجة محدودة من الشح في البيئة، بحيث تتفاوت مستويات الاكتفاء

من الحاجات المادية، مما يؤدي إلى مستوي رفيع من العلائق الإنسانية. بينما في حالة ارتفاع مستوى الدخل وتحوّل المجتمع إلى الدعة والرفاه والاستقرار الاقتصادي ثم الكفاية الذاتية، كما في المجتمعات الحضرية، يكتفي كل فرد بما لديه، ويضعف الاحتياج المتبادل بين الناس، مما يوجد حالة من حالات القطيعة الوجدانية، وضعف في الروابط الإنسانية، حد الاضمحلال، لتحل محلها الروابط الرسمية والمدنية. أما في حالة مجتمعات الشح المطلق كما في المجاعات، فيكون الصراع هو السمة الغالبة في العلاقات الإنسانية، ويظهر الصراع من أجل البقاء، لأن ما تفقده أو تتنازل عنه لآخر هو سبب البقاء، كما أنك لا تنتظر أن يردّ إليك، فينكفئ الفرد على دوائر ضيقة يخوض من أجل بقاء موارده الصراع، ومن أجل توفير احتياجاته الأساسية، وتتقلّص تلك الدوائر بحسب اتساع دائرة الشح إلى أن يصل إلى دائرته ذاته الخاصة فقط.

وعلى هذه الفكرة نجد أن المجتمع السوداني مجتمع بسيط، يعيش غالبه على الرعي والزراعة التقليديين المعتمدين على الوسائل التقليدية، هي أنماط معيشية يتسم اقتصادها الفردي عدم المستقر والتأرجح باعتبار اعتمادها على مستوى وفرة الأمطار وملائمة الطقس، وتتميز معيشتها بالتوسط والبساطة بحسب المعايير التي تتحدد ملامحها وفق مدرسة التصوّف التي تنزع للبساطة والتبسّط في متطلبات الحياة. الأمر الذي جعل الأفراد في حالة احتياج متبادل وحاجة دائمة للتعاون، وعلى هذا فالسمة الغالبة والمميزة لهذا المجتمع هي سيادة روح التكافل والتعاون والترابط بين أفراده.

وليس بمفهوم منحنى التعاون فقط يفسّر الميل للتعاون والترابط الذي يميّز المجتمع السوداني، ولكن يمكن ذلك وفق مصادر عديدة. فقوة الانتماء الأسري والعشائري والمناطقي في البيئات الحضرية، من الخصائص البارزة في الشخصية السودانية، ويؤكد هذا القول خبير (٢٠٠٥) بشواهد تاريخية فيذكر أن من أبرز خصائص أهل السودان هو التداخل الأسري والتلاحم الاجتماعي في الأفراح والأتراح، وهذه السمة متجذّرة في نفوس السودانيين كما تشير معتقداتهم في العصور القديمة. وعند مجيء الديانات السماوية (المسيحية والإسلام) عملت أيضاً على ترسيخ مفاهيم الوئام والوحدة والمحبة بين الناس على اختلاف مللهم ونحلهم. وتشير الأدلة الآثارية

التي ترجع إلى العهد الكوشي (المروي ٩٠٠ ق. م . ٣٥٠ م) إلى ظاهرة العائلة الممتدة (Extended Family).

ويبرز هذا السلوك الترابطي عند السودانيين في دول المهجر، إذ تجدهم ينزعون نحوه بحميمية واضحة، ويعمدون دائماً للتواجد في تجمعات وكيانات ينتظم بعضها في أشكال تنظيمية، وأخرى غير منظمة، وتجد أنهم يعلون من شأن ذلك، ويظهرون اهتماماً بالغاً بتواصلهم لدرجة قد تتجاوز الأوعية الرسمية مثل السفارة أو الجالية. ولكن وعلى الرغم من قيمة ذلك ودوره في توفير ضمانات وتأمينات اجتماعية على الصعيد النفسي والاجتماعي والمادي، ودوره في تحصين شخصية الفرد المميزة من الذوبان وفقدان الهوية الثقافية، إلا أن ذلك من ناحية أخرى يعيق اندماجهم في مجتمعات المهجر ومجتمعات المهاجرين الآخرين، ومن عيوبها أيضاً أنها تكثّف الشعور بالغربة في الإطار الجغرافي والثقافي الجديد.

إن للميول الاجتماعية لدى السوداني مظاهر وتجليات عديدة، يعبّر عنها من خلال أمثاله الشعبية السائرة مثل: "الليك لو لبن عشر سويه في عينيك". و "الجنس للجنس رحمة" وغيرها. إن لهذه الخاصية آثاراً على نواحي عديدة في الشخصية ولها انعكاسات عديدة على سلوك الفرد. ولعل من أبرزها الشعور العميق بالأمن النفسي، وهي خاصية تنتج من تفاعل سمة التكافل والترابط الاجتماعي القوي مع الروح الصوفية وما يتبعها من بساطة وزهد. وللأمن النفسي بدوره تجليات على الشخصية السودانية تتمثل في في استعداد الفرد لمواجهة الحياة بشيء من عدم الاكتراث، فلا يلق دهره إلا غير مكترث ما دام يصحب فيه روحه البدن، كما قال أبو الطيب المتنبئ، وسبب ذلك أنه يدرك أنه مهما حدث له من خسائر، وفقدان، فلديه سند اجتماعي من خلفه سيؤازره ويدعمه



مجلس قبلي

ويقف إلى جانبه حتى يتجاوز محنته، لذا تجد السودانيين أكثر جرأة على رؤسائهم، وأبعد ما يكونوا عن التزلّف والمداهنة، لأنه حينما يعاير تكلفة سكب ماء وجهه في مقابل المكاسب أو تجنب الضرر، يجد أن الحسبة في صالح الحفاظ على ماء الوجه.

إن المجتمع السوداني مجتمع تكافلي بالدرجة الأولى، فالسوداني يجد أهله ومجتمعه بجواره عند الأحزان والأفراح، يساهمون معه بالمال وبالعينيات، وذلك من خلال تقليد شائع يمارس في كل مناسبة تحدث، حيث يقومون بجمع مساهمات مالية تعرف ب"الكشف"، وهو عبارة عن قائمة تتضمن اسم كل فرد ومساهمته المحددة بطاقته، ويتقبّلها الغني والفقير. وأيضاً من مظاهر ذلك الترابط الحرص المبالغ فيه على مشاركة المناسبات بالحضور، فتخلّف الفرد منهم عن المشاركات الاجتماعية يعد أمراً مذموماً يسقط الفرد من حسابات المجتمع، ويعرضه لأشد أنواع العقاب الاجتماعي. إن الترابط الاجتماعي يزيل قلق الفرد وخوفه من نائبات الزمن، ويعطيه الشعور بالأمن النفسي التام.

ورغم الايجابيات العديدة للترابط الاجتماعي إلا أن لها أوجه سلبية ، منها على سبيل المثال: الاتكالية والاعتماد على الغير، فالفرد إذا استشعر بأن هناك من سيدعمه ويحمل عنه مسئولياته، فإن ذلك قد يجعله معتمداً على الآخرين ومتقاعساً عن تلبية احتياجاته والقيام بواجباته، ويضعف حماسه للعمل والانجاز، ويقعده عن البحث الدؤوب عن الفرص الأفضل.

٢.التمسك بالسكن المتقارب:

هي خاصية ترتبط بسابقتها، فالترابط الاجتماعي الوثيق يجعل الفرد نزّاعا نحو السكن بقرب ذويه وأقاربه. ونلاحظ هذه الخاصية بوضوح لدى سكان الأرياف السودانية، مما ينعكس عشوائية في الأحياء والقرى، وضيق الشوارع والمنافذ، وغياب الأسوار، ووجود فتحات ومنافذ بينية، فالفرد يحوز مساحة شاسعة لسكناه، وبعد إنجابه لعدة أبناء ذكور يقتطع لكلٍ منهم مساحة منها ليبني داخلها، وهكذا تتوالد الأجيال وتضيق المساحات، ويتم التوسع الجائر على الطرق وهكذا، ورغم الضيق والازدحام لا يرى لسكنه بجوار ذويه ثمن. والسوداني يوصي حارصاً أن يدفن بجوار ذويه، على

الرغم من عدم وجود مقابر خاصة، ونجد أن الجثامين تستجلب من أقاصي الدنيا بأبهظ التكاليف ليدفن الفرد بجوار عائلته، فالفرد عادة يستشعر الأمن والراحة النفسية بوجوده في كنف أسرته أو عائلته أو قبيلته، وهذا عين ما أشار إليه حديث الرسول صلى الله عليه وسلم والذي رواه الترمذي عن سلمة بن عبيد الله الأنصاري عن أبيه :"من بات وهو آمن في سربه، معافىً في بدنه، عنده قوت يومه وليلته، فكأنما حيزت له الدنيا بحذافيرها ". وومما يدلل على أهمية الوجود بين الأهل وفي الوطن تقرير الشريعة ضمن العقوبات التعزيرية التغريب عن الأهل لمدة كذا من السنوات. إذن فإن ذلك من طبائع البشر، ولكن الشخصية السودانية تتميز بالمغالاة فيه، بدرجة تؤثر سلباً وايجاباً على كثير من جوانب حياتها.

وعلى كل، فإن هذه الخاصية إيجابية على وجهٍ ما، فهي مرتبطة بميل الفرد للانتماء للآخرين، حيث يشعر بالأمان بينهم ويشعر بالسعادة وسطهم، ويشبع دوافع الانتماء التي تسيطر عليه. إلا أنها على وجه آخر يمكن أن تقود إلى خاصية سلبية أخرى، فالسكن المتقارب وقوة الرباط الاجتماعي يجعل الحياة الخاصة منتهكة، ويفقد الفرد الشعور بخصوصيته، فكل الأشياء ملك لكل الأفراد، وكلهم يعيشون في حيّز واحد، وفي إطار نظام العائلة الممتدة، والفرد ذائب في الجماعة بصورة يكاد يفقد فيها فردانيته، فقضاياه هي قضايا كل المجتمع المحيط، وممتلكاته شراكة مع كل الآخرين المرتبطين معه برابط الدم أو الجوار، وليس له الحق في التخصيص، فهو للجماعة والجماعة له، وآليات المجتمع تعمل على ردع كل محاولات التخصيص، فيصف الفرد بأنه (فسل) وهي كلمة تعنى البخل والأنانية والذاتية وهكذا.

٣.الالتزام الصارم بالعادات والتقاليد:

إن من شأن المجتمعات التقليدية قوة الأواصر، التي تنبع مما ورد أعلاه، وإلى روابط الدم والقربى والاعتداد بالأنساب، فالمجتمع التقليدي يقدّم للفرد ضمانات الحماية من مهددات البقاء، ويشبع له العديد من الدوافع بصورة تزيد من التزامه، وتعمّق توحّده بجماعته المرجعية الأولية، وفي مقابل هذا الإشباع والحماية يُلزم المجتمع أفراده بحزمةٍ من القواعد والمعايير التي تنتظم في منظومة قيمية ومعيارية

للسلوك، وبالتالي فإنه يردع كل خارج عنها، بواسطة أدوات وأساليب الضبط الاجتماعي. وتزيد قوة ضبط أي مجتمع بقدر ما يقدّم لأفراده من إشباعات.

وفي العموم يرجع تميز الشخصية السودانية بهذه الخاصية إلى المكون العربي والأفريقي والصوفي على حد السواء، وإذا ركزنا على جانب المكوّن العربي فرغم ما تقدم، إلا أن طبيعة الفرد العربي عموماً وطبيعة العلاقة بينه وبين ومجتمعه، علاقة تحتاج إلى نظر، وفي هذا الصدد يقدّم بيرجر المذكور في (الساعاتي، ١٩٩٨) افتراضاً قائماً على وجود تناقضاً بيّناً في الشخصية العربية، فالعربي في نظره يبالغ في تقدير ذاته، ومع ذلك فهو شديد الانصياع لمعايير جماعته، ويرى أن ذلك يرجع إلى عصور الركود والخضوع للغزاة، وإلى الإحباط في محاولات الاستقلال، ويتدعّم هذا الاتجاه عن طريق التنشئة الاجتماعية التي تشجّع التمرّكز حول العائلة أو القبيلة آو المجموعة الدينية أو القومية، مما يؤدي إلى قيام الصراع بين الجماعات المختلفة، وتؤدي سيطرة الجماعة على الفرد إلى فقدانه الشعور بالأمن، ونتيجة تلاقي الاتجاهين السابقين المتطرفين، نجد أن الشخصية العربية تجمع بين نقيضين هما: العداوة المفرطة والأدب المفرط (الساعاتي، ١٩٩٨)، ويرى على الوردي (٢٠٠٨) أن الالتزام بالتقاليد والعادات والأعراف من السلوكيات القبلية والبدوية المحضة، التي تعمل الجماعة على تكريسها بشتى الآليات والوسائل التنشئوية، وهي تمثل روح النظام القبلي وأسه وأساسه، ولها قيمة تنعكس على الجماعة وعلى الفرد كذلك. ويمضي في هذا الاتجاه السني بانقا (١٩٦٠) ففي نظره أن وحدة القبلية تقوم على أساس متين وتماسك ... وتعتبر العادات والتقاليد الرابطة القوية التي تشدّ من هذا البنيان، ويجد الفرد بالتزام هذه العادات الأمن الذي ينشده داخل القبيلة. ويمكن أن نجد أن لهذه الصفات أصلاً في العقلية البدوية وخصائصها عموماً والبداوة العربية على وجه الخصوص. بينما يرى محي الدين صابر (٢٠٠٠) أن مصدر الالتزام بالعادات والتقاليد ناتج مشترك في البداوة العربية، يعود إلى النظام القرابي، الذي من خلاله احتفظ العربي بوحدته الحضارية، ويرتبط هذا الموقف بتصوّر البدوي للأبعاد المكانية والزمانية، فولاء البدوي لا ينصرف إلى المكان، إنما يتجه إلى الزمان، ومن هنا جاء تمسكه بالعادات والتقاليد والأنساب. وهذه الصفة لا تقتصر على البداوة من العرب،

بل هي ظاهرة قائمة في كل مجتمعات البادية، وهي ذات صلة بعبادة الأسلاف في الديانات القديمة. وعلى ذلك فإنها أي القبائل تنزع نحو التزاوج الداخلي. فالقبائل عادة كما يرى السني بانقا (١٩٦٠) لا ترغب في الامتزاج أو الاختلاط مع القبائل الأخرى إلا إذا جدّت ظروف خارجة عن وحدة القبيلة، لهذا السبب نجد أفراد البيت الواحد يتزوجون من بني عشيرتهم ولا يرغبون في الزواج من خارج عائلتهم. وهذا ما يتفق عليه إبراهيم الحيدري (٢٠٠٣) حيث يذكر أن الزواج الداخلي يشكل النموذج المفضّل لدى كثير من العوائل العربية الممتدة.

إن قوة الانتماء الاجتماعي من الخواص المميزة للشخصية السودانية، ويعتبر سمة كبرى تتدرج تحتها الكثير من السلوكيات الفرعية، مثل الانقياد التام لسلوك الجماعة حتى لو كان خطأ، ويعبّر عن ذلك المثل السوداني السائر (الموت وسط الجماعة عرس)، ويقابلها بيت الشعر العربي الشهير ليزيد الجشمي:

وهل أنا إلا من غزية أن غوت غويت وإن ترشد غزية أرشد

كذلك يبدو في استعداد الفرد للتنازل عن الحقوق الخاصة لصالح الجماعة، ويقوم بذلك وهو فخور وراضٍ عن نفسه لإشباعه دافع التضحية للجماعة، وكذلك يبدو في شدة التعصب للجماعة التي ينتمي إليها.

وعلى الرغم من أن سمة الالتزام بالعادات والتقاليد من السمات المحبّذة في المجتمعات الريفية، وهي إلى حدٍ كبير يمكن النظر إليها بإيجابية، إلا أن التمسك بوضعيتها كقيمة تتصدر التنظيم الهرمي، واستصحابها بهذه الوضعية في إطار الدولة المدنية الحديثة، يعتبر من الخصائص التي تميّز الشخصية البدوحضرية، الأمر الذي يعطيها الوجه السلبي المؤثر سلباً على أداء الدولة، ويظهر تأثيرها في تفشي المحسوبية في العمل الحكومي والخاص على السواء، والالتزام الزائد بالواجبات الاجتماعية وتقديمها على قيمة العمل، وعلى حساب الواجبات والالتزامات المهنية. فقوة القيم الاجتماعية لدى السودانيين، والمنبثق عنها الالتزام الصارم بالعادات والتقاليد تجعلهم يتعاملون مع الواجبات الاجتماعية بتقديس وكأنها القيمة الأعلى في الدين، فيسعون بوعي منهم أو لاوعي بانتخاب النصوص المقدسة التي تدعم ذلك، وبالتالي يخضعون الخارجين عنها للعقاب الاجتماعي، وتجدهم يحرصون على المظاهر

الاجتماعية، وعلى صورة الذات لدى مرجعياتها الاجتماعية، وتجد الفرد منهم يعمل جاهداً لإرضاء الآخرين ولو على حساب نفسه، حيث يسيطر عليه نموذج الشخصية المضحية. وتجد أن المجاملات الاجتماعية ملمحاً مهماً في النمط السلوكي لديه. والجدير بالذكر أن المجاملة السودانية تكون في معظمها فعلية وليس قولية، حيث لا يجيد السوداني الكلام الرقيق الناعم الدافئ المنمق، ولا تحتوي ثقافته عبارات المجاملة والخطاب المهذّب الودود، بل تجده يعدها من التملّق والمداهنة المستهجنة لديه، الأمر الذي تمتاز به بعض الجنسيات العربية الأخرى، لذا كثيراً ما تجدهم مقدمين على السودانيين في سوق العمل الخليجي، وأكثر قرباً منهم للمديرين وأرباب العمل وأفضل منهم في عمليات البيع وفي المهن ذات الارتباط بالجمهور، بينما تناسب السوداني في معظم دول الخليج وظائف مثل المحاسبة، والأعمال القانونية.

٤.الكرم وحسن الضيافة:

إن صفة الكرم وحسن الضيافة من القيم العربية الأصيلة التي يحرص البدوي عليها، وبها يشكر ويذم. فقيمة الكرم بالنسبة له قيمة مهمة ومركزية، لذا تجدها تأخذ في تراثه الأدبي اعتباراً كبيراً، حيث أن غالب موضوع المديح أو الهجاء في الشعر العربي يدور حولها بصورة محورية. ومن هذا فإن الشخصية السودانية تتمتّع بهذه الصفة بصورة واضحة جداً، فهي مستمدة لديها مصادر عديدة، أهمها مصدر الثقافة العربية عموماً، وعلى وجه الخصوص في جانبها البدوي. ثم مصدر مدرسة التصوّف التي تعلي من قيمة الزهد وتستحقر جمع المال وكنزه وتحض على انفاقه. ثم مصدر الثقافة المحلية النوبية، حيث اتضح أن هذه الخاصية من مميزات العصور السودانية القديمة، فقد "دللّت الحفريات التي تقصت أسلوب حياة السودانيين في تلك العصور البعيدة على أن الضيافة وإكرام الضيف قيمة اجتماعية مؤكدة، وذلك بالنظر إلى خريطة المنزل السوداني في ذلك الوقت، فهو يمتاز بكبر المساحة، حيث أن أصغر منزل في العهد الكوشي- المروي كانت عدد غرفه تصل إلى خمس، وفي أكبر المنازل تبلغ ست وعشرين غرفة، استعداداً لاستقبال الأهل والمعارف والضيوف(حاكم، ١٩٩٠). وبذلك يصبح الكرم وحسن الضيافة لدى الشخصية السودانية سمة عميقة

الجذور بحكم تعدّد مصادرها، مما يضعها في مصاف الخصائص الشخصية الأساسية.

٥.النجدة والتوجه العالي نحو مساعدة الآخرين:

يتسم السودانيون بحس النجدة والتوجه العالي نحو مساعدة الآخرين، وهي قيمة ترتبط بقيمة الكرم وحسن الضيافة، والميل للتعاون والانتماء الإنساني، وهي من شيم المجتمع التقليدي، الذي تحرّكه مشاعر النخوة والهبة لمساعدة الآخرين. فهذه الخاصية من الخواص الراسخة عند السوداني رغم عن أنه توجّهاً بات محفوفاً بالمخاطر نظراً لتعقيدات الدولة المدنية وضغوطها، ولكن يبدو أنها راسخة بقدر جعلها تقاوم كل التغييرات المدنية الحديثة، ففي كثير من المواقف التي يهبّ فيها الفرد بدافع النجدة وإغاثة المستغيث وعون الملهوف تضعه أمام مشكلات وتعقيدات قانونية يصعب معالجتها، ولكن ذلك لم يهز رسوخ هذه الخاصية لديهم إلا بالقدر اليسير. وقد يكون مردّ هذا الرسوخ لارتباط هذه الخاصية بالحس العاطفي الذي يغلب على الشخصية السودانية أكثر من الحس العقلاني، فكثير من المواقف إذا أخضعت للتفكير والحسابات العقلانية قد تدخل الفرد في صراع بين الحاجة لحماية الذات والدور تجاه نجدة وإغاثة الآخرين، الأمر الذي قد يؤخر النجدة ويفقدها عنصر الزمن، ولكن سيادة الحس العاطفي والشعور العارم بالانتماء الإنساني يعلو صوته، فيهب الفرد دون تفكير إلا في واجبه الذي يحتّمه عليه الموقف.

٦.الاعتزاز والتقدير العالي للذات :

على الرغم من أن قوة الانتماء والانصياع لمعايير الجماعة سمة متأصلة لدى السوداني، إلا أنه كذلك شديد الاعتزاز بذاته. ويتمظهر هذا الاعتزاز العالي بالذات في الكثير من السلوكيات، منها: انخفاض عتبة الشعور بالإهانة وجرح الكرامة، بدرجة تجعل أدنى تصرف يشعره بالإهانة، وفي ذات الوقت يكن رد الفعل عارماً بدرجة قد لا تتناسب في كثير من الأحيان مع مستوى الحدث، ويعبّر بعض الخليجين عن هذه الخاصية بتشبيه السوداني بعبوة البيبسي فإذا تعاملت معها برفق تستمع بشربها، أما إذا رججتها وحركتها بعنف فإنها ستفور عليك وتندلق. ومن تلك السلوكيات نجد أيضاً المكابرة في قبول الحق لأنه ينظر لذلك بوصفه هزيمة شخصية، ولذا تجده يتحاشي تقديم الاعتذار ما أمكنه ذلك، لأن الاعتذار في تقديره نوع من الانكسار وفيه شيء من قهر النفس وطلب الرضا والسماح من الآخرين. وكذلك من السمات المرتبطة بارتفاع تقدير الذات عدم تقبل النقد لأنه ينطوي في نظره على تقليل للشأن. ومنها تحاشي التعبير الصريح عن مشاعر الحب للآخرين حتى الزوجة والوالدين والأبناء، وكأن في تقديره أن تلك المشاعر تتضمّن شيئاً من ميوعة أو ضعف أو نفاق أو ما شابه ذلك، على الرغم من استعداده للتضحية بحياته من أجلهم، ولكنه لا يعبّر عن حبه لهم إلا في صورة الأفعال التي لا تتضمن أي رمزية مثل تقديم الورود والهدايا الرمزية.

ويمكن الكشف عن وجه للتناقض في الشخصية السودانية يظهر في بساطتها وتواضعها وفي ذات الوقت تحليها بسمة الاعتداد بالذات والتعالي ، ويفسر لذلك بثنائية البداوة والتصوّف، وهما مصادر هامة في تكوينها، ولكنهما يعملان في كثير من الاحيان كما يعمل الجهازين اللاراديين السمبتاوي والباراسمبتاوي في جسم الانسان حيث يحفز أحدهما لاداء المهمة بينما يثبط الآخر عقب انجازها وهما يعملان بتوافق وانسجام، وكذلك يعمل المكونان البدوي والصوفي في الشخصية السوداني.

والواضح أنه –كما أشرنا – أن خاصية الاعتداد بالذات هذه تتناقض مع الميل للانصياع لمعايير الجماعة، فكما يؤكد بيرجر المذكور في (الساعاتي: ١٩٩٨) على وجود هذا التناقض في الشخصية العربية، ويشرح ذلك بأن هناك ثمة افتراضّ

قائم على وجود تناقضٍ بيّن في الشخصية العربية، حيث أن العربي يبالغ في تقدير ذاته، ومع ذلك فهو شديد الانصياع لمعايير جماعته، ويرجع هذا التناقض إلى عصور الركود والخضوع للغزاة، وإلى الإحباط في محاولات الاستقلال، ويدعّم هذا الاتجاه عن طريق التنشئة الاجتماعية التي تشجع التمركز حول العائلة أو القبيلة أو المجموعة الدينية أو القومية. وعلى الرغم من وجاهة رأي بيرجر، إلا أن السمتان ليست محل تناقض، حيث أن جزء من تقدير الفرد العالي لذاته مرده إلى توحده مع الجماعة، وقدر كبير من شعور الفرد العالي بذاته يعود إلى الجماعة التي ينتمي إليها، لذا تجد الفرد السوداني يستمد تقييمه العالي لذاته من خلال توحّده مع جماعته، وتجده يستمد صموده وثباته في المواقف الضاغطة باستدعاء صور من ينتمي إليهم، مثال مناداته عند الشدة أخته (أنا أخوك آفاطنة) و(يسمعن بنوت الفريق)، ومن ذلك قول الشاعر الشعبي إبراهيم العبادي على لسان طه البطحاني أحد أبطال مسرحياته، في فخره بنفسه مخاطباً أخته "ريا":

أخوك يا ريّا وكت الخيول يدبكن

أخوك يا ريّا وكت الرماح يتشبكن

أخوك جبل الثبات وكت القواسي بحبكن

كم بكيت وكم قشيت دموع الببكن

أو قول الشاعر الآخر الذي يكنّي أخته بالنايرة، حيث يستدعيها كذلك حينما يصبح الحديث غير مقبول، ويحين وقت القتال:

قَجَّ السادرة فى الوادى أب نِعاماً دكَّك

وضايق سوقَها قبال الضرير يتمكك

أنا أخو النايرة إن خِرِب الحديث واتلَكَّك

إت قدَّامى ماك ورّانى مقطوع شكَّك

ومن كل ذلك، نخلص إلى أن الشخصية السودانية شخصية معتزة بذاتها وتقدرها عالياً، وتمتاز بحساسية عالية تجاه الإهانة وجرح الكرامة، وهي تستمد كل ذلك من خلال توحّدها بالجماعة التي تنتمي إليها، وبانتمائها لتراث ثر من البطولات الحقيقية والمتوهمة.

٧.التقليدية والخوف من الإبداع والابتكار والتجديد:

ومرد هذه الصفة إلى ضعف المناخ المحفّز على الإبداع والتجديد، المرتبط بالالتزام الاجتماعي الصارع والانصياع التام لمعايير الجماعة، ولطبيعة الأسرة الهرمية الأبوية التي تحد من حرية الفرد في التفكير والتعبير، ونظراً للتربية الصارمة والمجتمع الشديد الضبط الذي ينزع نحو توحيد السلوك، ويميل نحو إدماج أفراده في نموذج مألوف ينبذ كل خارج عنه، فكل ما ذكر من الظروف التي تناقض قيم الإبداع والابتكار، وبيئة بهذه المواصفات من شأنها أن تئده. ويؤكد العديد من العلماء مثل بلوم (Bloom,١٩٨٥)، وتورانس (Torrance ,١٩٦٢) ومن خلال دراسات علمية كثيفة أن الابتكار والإبداع يرتبطان ارتباطاً وثيقاً بالمناخ الأسري الداعم والميسّر لنمو القدرة الإبتكارية، والذي من أبرز سماته الاعتراف بالفرد بوصفه فرداً له رؤاه الخاصة وأفكاره المميّزة، وان يتمتع بالتسامح، والديمقراطية، والتشجيع. لذا فالشخصية السودانية مثلها مثل غيرها في محيطيها الأفريقي والعربي تلتزم التقليد، وتتجنّب بكثير من الحذر والخوف التجديد والابتكار في كافة مناحي الحياة. فهي نتاج تربية الأسرة السودانية التي ترى أن الطفل المبتغى والمرغوب والمثالي هو الطفل المطيع، الملتزم بالتعاليم، المذعن، غير المزعج للكبار بالأسئلة والاستفهامات المتكررة واللحوحة، الهادئ، وهو بذلك يحوز على رضاها، ويحظى سلوكه هذا كل تشجيع وتعزيز. أما الطفل المتفتّح، اليقظ، ذا الفضول المعرفي، المتسآئل، الذي يبدي آراءه في حضرة الكبار ويعتد بها، ويكشف ما في آراء الكبار من نقص وتناقض، فهو في نظرهم "ولد قليل أدب" ومبدّع - بتشديد الدال - ويجب أن يطوّع وفق النموذج الأول، ويُقمع لخروجه عن النظام، وللأسف هذه هي مؤشرات الطفل الموهوب المبتكر الذي يجب أن يرعى ويحفّز ويشجّع. إن طبيعة المجتمع السوداني لا تشجّع على صياغة الشخصية المبدعة، نظراً إلى أنه مجتمعاً تقليديا زراعيا عشائرياً، وهذا النوع من المجتمعات وكما يصفه مصطفى حجازي (٢٠٠٥) يقيّد حرية الحركة السلوكية وحرية الموقف من الحياة، ويخلق بالتالي ذهنية متصلبة محدودة الأفق، يتحكم فيها القهر من الداخل. فكل حركة فكرية تصبح إثماً يستحق العقاب الشديد (النبذ، التصفية، السخرية، فقدان المكانة، الخ.....)، وكل موقف نقدي من نمط الحياة السائد الذي يصب في مصلحة العناصر

المتسلطة على العشيرة ، يصبح اعتداء على المحرمات والمقدسات التي لا يجوز أن تمس.

إن الشخصية المقلّدة ليس نتاج التربية الأسرية القامعة فحسب، إنما هي نتاج لنظام اجتماعي كامل قائم على القهر والتنميط ونفي الذات الفردية. فالمجتمع وعبر مؤسساته المختلفة يكرّس لهذا النوع من التربية والتنشئة الاجتماعية، كما أن القائمين على تلك المؤسسات هم نتاج نقي لذلك المناخ. فمثلاً المدرسة بوصفها المؤسسة التي فوّضها المجتمع لتقوم بتكملة دوره التربوي، تنسجم كذلك مع رؤيته التربوية فهي ابنة بيئتها، فهي كما يؤكد حجازي (٢٠٠٥) تتابع عملية القهر والشلل الذهني التي بدأت في الأسرة، من خلال سلسلة من الأنظمة والعلاقات التسلطية يفرضها نظام تربوي متخلف، ومعلمون عاجزون عن الوصول إلى قلوب الطلاب وعقولهم إلا من خلال القمع. وتتحوّل الدراسة إلى عملية تدجين، تفرض الخصاء الشخصي والفكري على الطفل، لكي يكون مجرد أداة راضخة، وكل ذلك يتم بالطبع تحت شعار غرس القيم الخلقية (قيم الاحترام والطاعة والنظام وحسن السيرة والسلوك)، فلا يسمح للتلميذ أن يعمل فكره، أو أن ينتقد، أو يحلّل، أو يتّخذ موقفاً شخصياً، أو يختار، لا يسمح له ببساطة أن يكون كائناً مستقلاً ذا إرادة حرة . وبالتالي يقع ضحية عملية خصاء ذهني". وفي السودان تعتمد هذه الأساليب في التعليم بإشكاله المختلفة وهو أسلوب متوارث من نظام التعليم التقليدي الخلوة أو المسيد، فالضرب والعقاب والشدة هي الأساليب الأنجع لدى التربويين، والشعار المرفوع دائماً في المؤسسات التعليمية هو "الضرب ينفعهم والعلم يرفعهم"، وأولياء الأمور يفوضون التربويين بتوقيع أقصى وأقسى أنواع العقاب على التلاميذ اليافعين تحت شعار "لكم اللحم ولنا العظم"، بمعنى أنه لكم أن تضربوهم حتى تتمزق لحومهم، ولكن بشرط ألا تكسروا العظم، يتم ذلك دون مراعاة للفروق الفردية، والمهارات الخاصة والقدرات المميزة. وفي الواقع أن هذه العقلية تسبّبت في تسرّب وهروب أعداد كبيرة من التلاميذ، وفي تعثر آخرين، وهي التي جعلت العملية التربوية عبارة عن نظام سجون، وقد شهد المؤلف أحد المعلمين يعاقب طالب بأربعين جلدة بسبب حصوله على صفر في اختبار إملاء إنجليزية من أربعين كلمة، اشترط المعلم أن الخطأ بجلدة، وهذه عقوبة تماثل عقوبة شرب الخمر

في الإسلام. وهناك من يضرب عشرات الجلدات بسبب التحدث في الصف أثناء غياب المعلم، علماً بأن هذا من أنواع التفاعل بين الطلاب وهو من وسائل التعلّم وزيادة الخبرات. إن الطرقات والأسواق والسجون مليئة بضحايا هذا النظام التربوي العقيم المؤذي. فمتى يتحوّل هذا النظام ويتغيّر إلى المفاهيم التربوية الجديدة، التي تسعى لجعل التعلّم عملية ممتعة تنّمي في التلاميذ الخصائص الإيجابية، المتمثلة في إشاعة روح الإبداع، وغرس التفكير الإبتكاري والروح النقدية والثقة بالنفس واستقلال الشخصية.

٨.التردد في اتخاذ القرارات وتجنب المغامرة :

التردد في اتخاذ القرار من خصائص الشخصية السودانية، وهذه الخاصية ترتبط بخاصية التقليدية والنفور من الإبداع والابتكارية، ومرد هذه الخاصية أيضاً إلى التربية القامعة التي تحبط روح الاستقلالية والمغامرة ووالاستعداد لتحمل المسئولية عن الذات ومصائرها، وهي أنماط تربوية تربي الطفل على الإذعان والاعتمادية في صياغة التصوّرات والآراء، وتدفعه لتشكيل الإدراكات الخاصة وفق لإدراكات المجموع، مما ينتج بالضرورة أشخاصاً في أعماقهم مترددين ضعيفي الثقة بأنفسهم. فوجود المرجعيات الصارمة والملزمة، التي تربى الفرد على الرجوع إليها في كل قراراته، وتعمل على تحديد سلوكياته، تفقده بذلك الإقدام في اتخاذ القرارات الجديدة، لأنه تعوّد أن تحمل عنه تلك المرجعية عبء اتخاذ القرارات وبالتالي المسئوليات المرتبة عليها. ومن الأمور التي تزيد الرهبة من اتخاذ القرار خاصية الارتباط الاجتماعي الشديد، الذي ينتج مخاوف إضافية تنبع من تصوّر الفرد لأحكام الجماعة عليه حال الفشل. وقد انتج هذا النمط التربوي أجيال تفتقر إلى الثقة بالنفس، أجيالاً تجدها دائماً تلتفت للوراء بحثاً عن أحكام وموجهات خارجية لسلوكها.

إن الإقدام والشجاعة في اتخاذ القرارات تختلف اختلافاً نوعياً عن الشجاعة والإقدام المطلقة المرتبطة بالمقاتلة، فالفرد لا يخاف ما يترتّب على الأحداث، ويستعد لأن يضحي بكل غالٍ ومرتخص إذا ما كان الموقف مدعوماً من الإطار المرجعي، ومتوافق معه، بينما يخشى المجتمع ويخاف اتخاذ القرارات التي قد لا تحظى بموافقة المجتمع أو لا تتوافق معه، أو حتى تلك التي يقف منها موقف الحياد، إذن الفرد في



العقيد أحمد مرجان
ملحن النشيد القومي

الثانية يخاف المجتمع ويجبن عن اتخاذ مسالك بعيدة عنه، وهو ما يرجع بنا إلى الحديث عن وجود الخواص المتضادة والمتناقضة في الشخصية السودانية المتمثلة في تقدير الذات العالي وفي ذات الوقت الانصياع والذوبان في الجماعة، وقد أوضحنا كيف أنه يمكن أن يكون شجاعاً مقداماً إذا توافر له الدعم والقبول الاجتماعي، ولكنه متردداً في الأمور التي تحتاج لفردانية في التصرف حيالها.

٩.الفروسية والشجاعة والروح الحربية:

تعتبر الفروسية والروح الحربية من الصفات البدوية في الشخصية السودانية، وهي صفة يتفوّق فيها البدو على أهل الحضر، هو ما يؤكده ابن خلدون في مقدمته حيث يذكر أن سبب تفوّق أهل البوادي والأرياف في الشجاعة على أهل الحضر كون أن الحضري يحرسه القانون والحكام وأجهزة الدولة والأسوار وأن في حياته دعة وترف، بينما يحرس البدوي أملاكه بسلاحه، وأن حياته وكسب عيشه في المراعي والغابات والأودية والضواحي. لذا تجده يمجّد القوة والبطولة. ويرجع السني بانقا (١٩٦٠م) الروح الحربية إلى أثر رابطة الأسرة والولاء لها والحفاظ عليها، ويرى أنها هي التي ولّدتها وسط القبائل وأصبحت صفة مستديمة للنظام القبلي... فأشعارهم وأغانيهم دموية، ومن لم يزد عن حوضه بسلاحه فهو هالك، ونتيجة لذلك لا يعرف البدوي التسامح والعفو، إلا من تأثر منهم بالدين الذي يدعو للإخاء والغفران، وأولئك نفر قليل.

أن الروح الحربية متفشية في الشخصية السودانية بصورة واضحة، ويمكن أن نورد العديد من الدلائل على ذلك، فمثلاً نشيد العلم السوداني خير معبّر عن تلك الروح، فقد صيغت كلماته وألحانه وموسيقاه لتتوافق مع ذاك المزاج القتالي، ولتعبّر عن وجدان حربي، ونجد أنه قد بُني على فلسفة أن دافع البناء الوطني والانتماء للوطن يقوم على ركيزة مهمة، هي وجود عدو يتطلب الاستعداد وبذل الجهد لمواجهته. ويتضح ذلك بصورة أكبر عند تعقب جذور هذا النشيد فهو مجزؤ من نشيد كتب في

الأصل للجيش الشاعر أحمد محمد صالح ١٨٩٤-١٩٧٣م، وقد نال شرف تلحينه العسكري الموسيقار الراحل أحمد مرجان، الذي تدرج في الخدمة العسكرية إلى أن أصبح قائد سلاح الموسيقي بالجيش السوداني، حيث قام باستنساخه من لحن موسيقي بريطاني، وقدمه ليفوز في مسابقة أعلنتها وزارة الشئون الاجتماعية في يوم٢٠ نوفمبر١٩٥٤م، لاختيار نشيد لما بعد الاستقلال. ولنتأمل الكلمات التي يتضمنها:

نحن جند الله جند الوطن
إن دعا داعي الفداء لم نخن
نتحدى الموت عند المحن
نشترى المجد بأغلى ثمن
هذه الأرض لنا فليعش
سوداننا علماً بين الأمم
يا بني السودان هذا رمزكم
يحمل العبءَ ويحمى أرضكم

وبملاحظة أبيات النشيد نجد أنه تعج بالمفردات الحربية، مما يدلّل مباشرة على تغلغل هذه الروح وسيادتها، فمثلاً من كلماته (جند، داعي الفداء، الثبات وعدم الخيانة، تحدى الموت، المحن، أغلى ثمن "بذل الروح"، وحماية الأرض)، كلها ذات ارتباط مباشر بتلك الروح الحربية والنفس العسكري. هذا بخلاف الموسيقى التي يتذوقها المتلقِ العادي مثل المارشات العسكرية، ويلحظ أنها تفيض بالروح العسكرية والحربية بشكل طاغٍ، وربما مرد ذلك إلى الخلفية العسكرية لمؤلف اللحن. وإذا أردنا أن نعقد مقارنة مع نشيد جمهورية مصر والتي هي الأقرب للسودان، والأقوى تأثيراً وتأثراً عليه وبه، بحكم الكثير من الروابط الطبيعية والسياسية والاجتماعية والثقافية والتاريخية، نلاحظ أن نشيدها القومي يخلو من تلك الروح، إلا بنذر يجعلها جانباً يتم تناوله ضمن جوانب عديدة، ولنتأمل محتواه فيما يلي:

بلادي بلادي

بلادي بلادي بلادي　　لكي حبي و فؤادي
مصر يا أم البلاد　　أنت غايتي و المراد

و على كل العباد كم لنيلك من أيادي
مصر يا أم النعيم فزت بالمجد القديم
مقصدي دفع الغريم و على الله اعتمادي
مصر أنت أغلى درة فوق جبين الدهر غرة
يا بلادي عيشي حرة واسلمي رغم الأعادي
مصر أولادك الكرام أوفياء يرعوا الزمام
سوف نحظى بالمرام باتحادهم واتحادي

والمعروف أن هذا النشيد من تلحين الفنان سيد درويش، وتأليف الشاعر الراحل يونس القاضي، وقد استشفه من كلمات الزعيم الراحل مصطفى كامل التي قالها عام ١٩٠٧م وكانت "بلادي بلادي لك حبي وفؤادي... لك حياتي ووجودي، لك دمى، لك عقلي ولساني، لك لبى و جناني، فأنت أنت الحياة... ولا حياة إلا بك يا مصر"، وقد اتخذت مصر نشيد "بلادي بلادي" نشيداً قومياً ووطنياً لها بعد حرب أكتوبر المجيدة تحديداً عام ١٩٧٩م، رغماً عن أنه كان في أعقاب حرب. أذن فالمتأمل لكل كلمات النشيد الوطني السوداني، لا يلحظ فيه غير تلك الروح الحربية والنزعة العدائية، وكان البناء لا يقوم إلا بوجود عدو، وكأن هذه الأمة بلا تاريخ ولا مستقبل غير الاعتداء من الغير، وليس لها وجهة عمل سوى رد العدوان.

إن من المفروض أن يعبر النشيد القومي عن مرتكزات البناء الوطني أياً كانت، ويعدّد مناقب الشعب، ويذكر نقاط قوته وتميّزه على الشعوب الأخرى، ويجب أن يعزز ويذكّر بتطلعات وطموحات وأماني مجموع الجماهير، كما يجب ألا يصمّم معبراً عن روح وتفاصيل مرحلة تاريخية بعينها، أو يشير لقيم محصورة ومحددة ومرتبطة بالقطاعات التي تتبناها، فالنشيد الوطني فضاء واسع حدوده الماضي والحاضر والمستقبل، والنشيد القومي يحرّك الطاقات الشعبية للدأب والتفوّق في كافة مناحي الحياة علمية عسكرية وفنية.... إنه جامع المشاعر والاتجاهات الوطنية. ولكن هل النشيد السوداني الحالي يحقق كل تلك المطلوبات؟، إن هذا النشيد وكما أشرنا صمم كنشيد للجيش، بل يقال أن كلمة هذا رمزكم كانت في أصل النص هذا جيشكم واستبدلت لتناسب قومية النشيد. إن تاريخ ومحتوي هذا النص يوضح محددوية القيم

التي يحملها، وانحصارها في تدعيم عزائم القوات العسكرية وحفزها، والتي تجهّز أصلاً للحماية وقهر الأعداء. أن هذا المحتوى يمكن أن يصلح في وقت النائبات حيث تعتبر القيم التي يدعو إليها من واجبات الجميع، ولكن في الأوضاع السلام الطبيعية فإن الشعوب تعمل من أجل نهضتها، وتؤدي واجباتها نحو أوطانها ونحو البشرية جمعاء بدوافع رسالية. إن المطلع على غالبية الأناشيد الوطنية العالمية يلحظ تمتعها بنقاط عديدة من تلك التي تمت الإشارة إليها، فمثلاً نشيد المملكة العربية السعودية:

سارعي للمجد والعلياء
مجدي لخالق السماء
وارفعي الخفاق أخضر
يحمل النور المسطر
رددي الله أكبر
يا موطني
موطني عشت فخر المسلمين
عاش المليك للعلم والوطن

ونشيد دولة الإمارات العربية المتحدة:

عيشي بلادي عاش اتحاد إماراتنا
عشت لشعب دينه الإسلام هديه القرآن
حصنتك بسم الله يا وطن
بلادي بلادي بلادي بلادي
حماك الله شرور الزمان
أقسمنا أن نبني نعمل
نعمل نخلص نعمل نخلص
مهما عشنا نخلص نخلص..
دام الأمان وعاش العلم يا إماراتنا
رمز العروبة كلنا نفديكِ

بالدما نرويكِ

نفديك بالأرواح يا وطن

وفي نشيد اليابان نجد:

ندعو لمجدك

أن يدوم ألف جيل،

ثمانية آلاف جيل،

حتى الحصى

يصير صخرًا

مغطىً بالنجيل

وإن الأناشيد الوطنية لمعظم دول العالم تبشر بقيم العطاء الإنساني، وتدعو للنهوض والتقدم والتفوق. هذا مع وجود بعضها تغلب عليه نفس تلك الخصائص الحربية، مثل نشيد الولايات المتحدة الأمريكية:

الراية المرصّعة بالنجوم

BANNER THE STAR-SPANGLED

أنبئوني، أترون، والنورُ في مَطلعِ الفجرِ،

ما ألقينا عليه التحيةَ باعتزازٍ إذْ ودَّع الغسقُ آخرَ خيوطِ النور؟

العريضةُ خُطوطُه، المتلألئةُ نجومُه، تتموجُ بإباءٍ

في خِضم القتالِ الطاحنِ،

فوق المتاريس راقبناه،

والقذائفُ المتوهجةُ، والقنابلُ المنفجرةُ في الهواء،

شَهِدَتْ طَوالَ الليلِ أنَّ رايتنا كانت لا تزالُ تُرفرفُ هناك.

أنبئوني، أما تزال تلك الراية الموشاة بالنجوم تُرفرفُ

فوق رُبى الأحرارِ وموطنِ الشجعان؟

ولعل مرد احتشاد النشيد الأمريكي بالروح الحربية والقتالية رغم عن التفّوق التكنولوجي والحضاري للولايات المتحدة، والذي يعد مفخرة لها، فهي الدولة الأولى من حيث ذلك، يعود إلى طبيعة تكوين المجتمع الأمريكي، وتغلغل الروح القتالية، وسيادة

نموذج السوبرمان ورامبو المقاتل الذي لا يقهر المبشر بالحرية والعدالة العالمية، إضافة إلى الواقع الصدامي القائم على دوافع الهيمنة العالمية الذي لا تنفك تعيش فيه، كل هذا مثّل مصدراً لهذا النشيد.

وعلى ذلك وعلى غيره فإن الروح الحربية خاصية مركوزة وراسخة في الشخصية السودانية، ومحتوي نشيد العلم يمثل أحد تمظهراتها، ويمكن أن نلحظها في صورة البطل الشعبي في الذهنية السودانية الذي يمثله المحارب القاهر الذي لا يهزم، وهو النموذج الذي تعج به الأحاجي والموروثات الشعبية، فهي لا تمجّد إلا نموذج الفارس الشجاع الذي يقهر الأعداء ويخوض الحروب المستمرة.

ويتجلى هذا النموذج في الإعجاب المفرط بضباط الجيش والعسكريين، واتخاذهم أبطالاً شعبيين، والاستعداد والترحيب الدائم بحكمهم. وهذا ما انعكس سلباً على تاريخ السودان السياسي وعلى نضج تجربته الديمقراطية، فكلما احتدم التدافع بين الفرقاء السياسيين إبان العهود الديمقراطية يتطلّع العامة للمؤسسة العسكرية لترفدهم بأحد أبنائها ليقود انقلاب عسكريا يئد التجربة الديمقراطية ويعلقون عليهم آمال الإنقاذ بطلاً شعبياً منتظراً. والحكمة تتطلب تقتضي صبر الناس على دروس الديمقراطية وعلى أخطاءها، وذلك لعدة أسباب أهمها : أن الديمقراطية تتضمن أدوات التغيير الشعبي السلمي عبر الانتخابات الحرة النزيهة، وأن العلاج لمشاكل الديمقراطية مزيداً من الديمقراطية كما في القول الحكيم، والديمقراطية مسيرة مستمرة لا تبدأ مكتملة بل تنمو تدريجياً حتى تبلغ رشدها، وأهمها بالطبع كونها النظام السياسي الأرقى الذي يتضمن كل القيم الإنسانية الرفيعة.

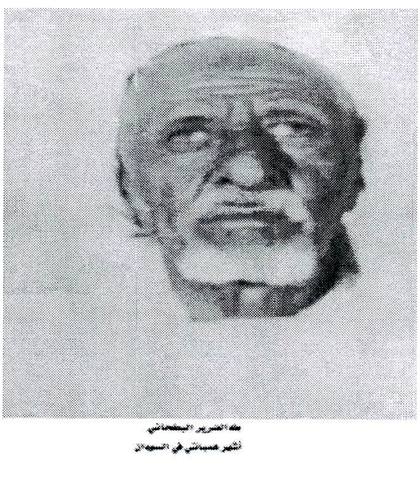
وأيضاً من أبرز نماذج البطل الشعبي الذي تتمثل فيه روح الفروسية والشجاعة ما يعرف ب(الهمباتي)، وهو مصطلح يعني به الرجل الذي تخصّص في نهب وسلب الإبل بالقوة في وضح النهار، والراجح أن هذا الاسم مستمد من كلمة "نهب" "نهباتي" فتم إبدال وقلب بعض الحروف ليصبح المصدر همبتة في مقابل (نهبتة)، وظاهرة الإبدال والقلب من الظواهر اللغوية في العامية السودانية. وهي ظاهرة مشابهة لظاهرة الشعراء الصعاليك في الجزيرة العربية، ونجد أنه يعبّر عنها بمسميات مختلفة في بقاع السودان المختلفة مثل: المهاجرا، والنهيض، والسرجة،

ليصبح من يمارسها المهاجري، والنهّاض، والسّراجي. وتعتبر من الظواهر التي كانت مقبولة اجتماعياً، بل أن الهمباتي يكون في محل فخر واعتزاز لدى قبيلته، على الرغم من أننا يمكن أن نصفه بأقذع الصفات وفق المعايير الأخلاقية والدينية، باعتباره لص وقاطع طريق ونهّاب وسكير وزانٍ وغير ذلك من الممارسات غير المقبولة بمعايير الشّرع الإسلامي، إلا أنه ورغم ذلك لديه من الصفات ما يجعله في محل احتفاء وتقدير بمعايير البطولة الشعبية، ومن تلك الصفات نجد الشجاعة الفذة، والكرم الفيّاض، والنجدة السريعة، والرحمة بالضعيف، وحتى خصاله الذميمة هي محل احتفاء عند القبيلة، وفي ذلك يقول أحد أشهر الهمباتة المعروف بود ضحوية:

الولد البدور فوق القبيلة يشكّر
يخلف ساقو فوق بلد العدو يتوكّر
امن جاب رضوة البهم اللهيجو مسكّر
وأما أب صلعة فوق ضلاعو تيتل وكركر

ويعني بذلك أن الشاب الذي يود شكر القبيلة واعتزازها به، عليه أن يتحدى الأعداء ويدخل في عمق ديارهم، فهو إما أتى بمنهوبات ترضي محبوبته، أو مات ونهشته الصقور. ومن شعرهم الذي تستبين فيه خصالهم وقيمهم المتمثلة في الشجاعة والتحدي، والأنفة من أخذ الإبل الهاملة، واستهداف الأبل المحمية معروفة الصاحبة:

الزول البدور من البوادي ضريبة
يبقى موارك الغربة ويبعد الريبة
ما بتدّبى لي الهاملة البشوفا غريبة
إلا السيدا في الدندر مسيلها زريبة


طه الضرير البطحاني
أشهر همباتي في السودان

ومن أخلاقهم الرفيعة والتي تعد من أخلاق الفرسان، يحدثنا شاعرهم مفاخراً بنفسه، وموضحاً أنه لا يعتز إلا بما فعل، وأنه لا يترصّد لجارته، سآئلاً الله السترة من السبة ذاكراً أنه يقف مع صديقه في الرخاء والشدة.

ماني الفاسد ال بي الكِضبْ بِتنبّى

سارح بى العُروض لي جارتي ما بدبّى
ياستار من نضم الخشوم والسِبّة
أنا اخو الزينة عند حل الرفيق والضبّة

ونلحظ أن كلها قيم كان يعليها صعاليك الجزيرة العربية ويعتزون بها، كما نلحظ تطابق معنى قول الشاعر أعلاه (لي جارتي ما بدبّى) مع معنى قول الشاعر العربي عنترة بن شداد "وأغض طرفي إذا ما بدت لي جارتي *** حتى يوراي جارتي ماواها.

ومن السلوكيات التي يعبّر فيها عن روح الفروسية ظاهرة البطان، وهي من العادات القديمة التي ما زالت تمارس عند بعض القبائل السودانية ذات الأصول العربية خصوصاً قبيلة الجعليين. ولدى بعض المجموعات بمنطقة الجزيرة، وهي عادة متوارثة لديهم منذ القدم، ويمارسها بصورة شائعة معظم شبان تلك القبائل والمجموعات، بما فيهم المتعلمون والمثقفون منهم، الذين تجدهم يحرصون على ممارستها بإصرار أكثر من غيرهم، لأنهم تحت الملاحظة الاجتماعية، التي تترصد مدى تنكرهم لعادات مجتمعهم وتعاليهم عليها بسبب التعليم، الأمر الذي يدفعهم لإثبات العكس والمغالاة فيه، وفي هذه العادة يقوم العريس الذي يكون في أبهى حلله بجلد أشقائه وأصدقائه وبعض شباب عائلته في حفل عرسه، مستهدفاً بذلك إيصال رسالة مهمة لأهل عروسه مفادها أنه فارس محاط بفرسان قادرين على حماية العروسة والذود عنها، وأنها في أمانٍ بينهم، والجلد الممارس ليس جلداً رمزياً، إنما هو جلداً حقيقياً على الظهر والأكتاف، يمتاز بالقسوة، لدرجة أنه يحدث جراحاً تسيل منها الدماء مما يستدعي علاجاً طويلاً، يقابله صموداً وثباتاً من قبل المجلود، والذي يكون كأنه تحت تأثير التنويم المغناطيسي العميق، كما يصفه مالك بدري (١٩٨٩)، ويزيد من ثبات هذا الشاب المجلود زغاريد النساء أو الأغنيات التي تمجده أو تمجد قبيلته، ويسمى



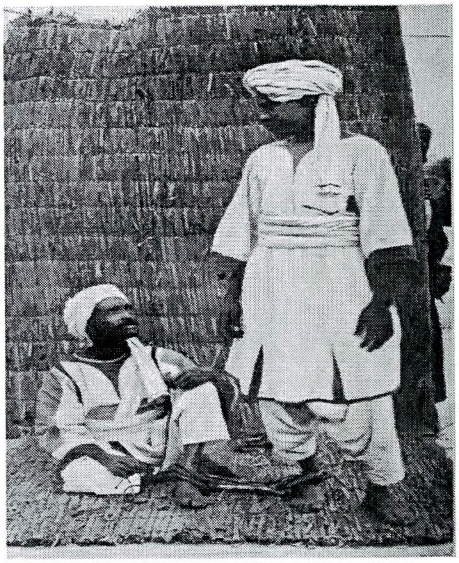
البطان من العادات ذات الطابع الفروسي

الثبات "الركوز"، وركز الرجل إذا صمد تحت ضرب السوط. ويصبح الركوز الذي حدث خبراً تتناقله القرى، وتردده مثل الحكايات البطولية بصورة تدفع ببقاء واستمرارية هذا النمط الثقافي الفلكلوري. ويتسآءل بدري (١٩٨٩) ضمن أسئلته التي يسوقها لتأكيد أزمة علماء النفس المسلمين، عن كيفية تقييم الأخصائي النفساني الغربي هذه الممارسات كشكل منعزل عن السلوك؟ فمن المؤكد أنه لن ينظر للعريس السوداني كشخص قاسٍ وشاذ من الناحية الاجتماعية فحسب، ولكنه سيشخّصه بأنه شخص سادي منحرف جنسيًا يستقي اللذة والمتعة من تعذيب الآخرين .وسيعتبر الصديق المجلود ماشوسياً يجد الإشباع الجنسي في العقاب والتعذيب. ولكن هذا الطقس لا يمكن تفسيره إلا في إطار خصائص الشخصية السودانية التي تمجد الفروسية وتعتز بالفرسان، وتحتفي بالبطولة والأبطال.

وعلى هذا وعلى غيره، فإن الروح الحربية في الشخصية السودانية نتاج مباشر للبعد البدوي القبلي. ويؤكد ذلك السني بانقا (١٩٦٠م) بتوصيفه للمجتمع القبلي السوداني بكونه مجتمع حربي في تكوينه وحياته الاجتماعية، وما قبيلة إلا ولها حروبها مع جاراتها، ويحتوي التاريخ الذي يتلقاه الصغير من والديه وقائع القبيلة وأيامها الحربية ومشاهير زعمائها وقوادها وكيف هزموا خصومهم ونكلوا بهم. لذا فإنها روح عميقة متجذّرة في الشخصية السودانية، ولم تتأثر كثيراً بكل التفاعلات التي تعرّضت لها هذه الشخصية، فظلت مشتعلة لا يخفت أي عامل أوارها، وان أضعفت بعض العوامل قوتها مثل: التعليم أو التحضر أو سيادة المناخ السلمي، والروح المدنية.

١٠.ضعف روح القومية والتعصب الضيق:

تتميّز الشخصية السودانية، وبحكم التكوين القبلي التقليدي بدرجة من التعصّب، شأنها في ذلك شأن كل الشخصيات القومية ذات المرجعية البدوية، والتعصّب داءٌ تعاني منه الكثير من المجتمعات، بما فيها المجتمعات الحضرية، وبعض الدول الأوربية، ولكن التعصّب الناتج جراء سيادة الروح القبلية أو ذا الجذور البدوية، يتميّز عن غيره من صور التعصب، بضيق موضوعه، وبانتمائه المحدود، بمعني أن دائرة التعصب تشمل موضوعات ذاتية التوجه، وهي لا تتجه عادة نحو الموضوعات القومية، بمعني أن الروح القومية لدى البدوي تتسم بالضعف، ويتجه انتماؤه وتعصبه نحو القبيلة أو الجهة أو الجماعة، والسبب في ذلك أن البدوي كما يشير السني بانقا (١٩٦٠) ينظر للصحراء على أنها وطنه الاجتماعي، وهو خال الذهن عن الروح القومية، ولا يعرف دولة يخضع لسلطانها وقوانينها ويعمل لحسابها، وهو يرى أن السلطة المركزية التي تمثّل الدولة ليست إلا وسيلة للحد من حرية أفراد القبيلة، وذريعة للتدخل في شئونهم الخاصة، فهم لا يلتزمون بأي التزام نحو السلطة المركزية، سواء أكان ذلك الالتزام هو خدمة عسكرية أو أداءً لعشور أو أي تكاليف أخرى.



الخليفة محمد شريف من أقارب المهدي وهو في أسر الخليفة التعايشي ١٨٨٦م

وعلى هذا فإن الشخصية السودانية ونسبة للمكوّن البدوي الذي يشكل مصدراً مهماً من مصادرها، نجدها تعاني من ضعف الروح القومية، وتغلق نفسها في دوائر انتماء ضيقة، وقد شكّل ذلك عقبة تاريخية حالت دون حدوث الانصهار الوطني والقومي الكامل، مع وجود كل المحاولات والأشواق الدائمة لذلك، والتي يؤكد وجودها المستمر عبد الرحيم خبير (٢٠٠٢) المذكور في (خبير، ٢٠٠٥) حيث يذكر أن للسودانيين محاولات وأشواق دائمة نحو انتماء مشترك، ولوحدة في المشاعر والإرادة

والمصالح، تجسده وحدة سياسية تستوعب التنوع الإثني (العرقي) والثقافي، وهذه الأشواق ليست وليدة اللحظة بل ترجع إلى أزمان بعيدة في التاريخ. ويذكر للدلالة على ذلك عدة شواهد تاريخية، تمثلت في الدول والممالك التي قامت على أرضه". ولعل ما ذكر يدلّل فعلاً على وجود تلك الرغبة في التوحّد، لكن كل الشواهد التاريخية تشير إلى أن هذه الأشواق ظل مجرد أمنيات، فنشوء الممالك لا يكون بالضرورة بسبب نجاح أشواق التوحّد، إنما حكمته ظروف محددة، منها: غلبة طرف متعصّب لمجموعته على الأطراف الأخرى، أو بسبب وجود تهديد من طرف ثالث، أو بسبب مصالح وقتية، أو لغير ذلك، فالملاحظ أن كل الكيانات السياسية التي شهدتها أرض السودان عبر تاريخه، لم تفلح في إذابة الكيانات الصغيرة، ولم تفتت القبيلة إلا نذراً يسيراً، نفسها، واستمرار وجود هذه الأشواق نفسها دليل على هذا الفشل التاريخي. فمثلاً يوسف الأمين (٢٠٠٣) يرى أنه في مملكة سنار وممالك الغرب ظلت السلطة السياسية محدودة في أقاليم متعارف عليها، ولكن ذلك لم يمنع التداخل السلمي أو الضم الذي ينجم عن نزاعات حربية. فالقومية السودانية الموحدة ظلت تواجه دوماً بعقبة الانتماءات الضيقة، منذ الممالك القديمة، ومروراً بدولة المهدية حيث كان من أكبر أسباب انهيارها التمرد القبلي، والمقاومة التي لاقتها من قبل كل الكيانات القبلية، والانحياز الجهوي والقبلي للدولة ، الأمر الذي أفرز حتى داخل الطبقة الحاكمة تياري أولاد البحر وأولاد الغرب، وتيار الأشراف المناويء لحكم الخليفة عبد الله التعايشي، فانهكت الدولة ودخلت في حروب واسعة ضد مكونات شعبها، إلى أن انهارت وباتت متهالكة ولقمة سائغة، فهزمها المستعمر وعاد مرة أخرى. هذا بشأن الدولة الوطنية الأولى. ولم تنجُ الدولة الوطنية السودانية في أي مرحلة من مراحل تطوّرها من الصراعات الطائفية والحزبية والقبلية. بل حتى الحركات الوطنية التي كانت تقاوم المستمر، فتّ التعصب الضيق من عضدها، وأوهن جهدها، وأذهب ريحها، وما زالت البلاد حتى يوم الناس هذا تعاني الحروب والصراعات والتشرذم وعدم الاستقرار الناتج من ضعف نواتج عمليات.

إذن الشخصية السودانية، ولأنها تعيش الطور البدوحضري، ظلت تعاني من خواص المجتمعات القبلية. على الرغم من أن الكثير من السودانيين قلت ارتباطاتهم العضوية بقبائلهم وباتوا لا يخضعون لها بصورة مباشرة وصريحة، إلا أن الروح القبلية والتعبير عنها يتضح في معظم نشاطاتهم المدنية الحديثة، الأمر الذي يُفسّر في إطار افتراض المنطقة الانتقالية التي يعيشها السوداني بين البدواة والحداثة. فمن الأمور المميزة للشخصية السودانية ضعف شعورها القومي في مقابل الشعور نحو الجماعة المباشرة ، ونستدل على ذلك بشدة التعصّب للفرق الرياضية الكبرى مثل (الهلال والمريخ)، والاستعداد للإنفاق والبذل في سبيل نصرتها وتفوقها داخليا وخارجياً، في مقابل إهمال وضعف الشعور بالمنتخب القومي، على الرغم من أنه هو الممثل الأول للوطن في كافة المحافل الدولية.


جامعة الخرطوم تأسست عام ١٩٠٢م

١١.الشفاهية:

ويقصد بالشفاهية اعتماد المشافهة في نقل المعرفة، وضعف الاعتناء بالتوثيق والكتابة، وتعد هذه الخاصية من أهم مميّزات البداوة، وهي كذلك من سمات دول العالم الثالث التي ينتمي إليها السودان في إطاريه الأفريقي والعربي، فقديماً كان يقول الغرب إذا مات إفريقي فكأنما احترقت مكتبة، باعتبار أن المعرفة الأفريقية حبيسة الأدمغة تنتهي بانتهاء أجل من يحملها. والعلم لديهم إما في الصدور أو القبور. وتتعاظم مأساة الشفاهية حين تكون سمة من سمات أمة (أقرأ)، فمن أكبر محن أبناء العالم العربي عامة والسودان خاصة، كما يؤكد منصور خالد (٢٠٠٢) هي أنهم ما زالوا أسرى للثقافة الشفاهية في عالم يحكمه منهج المعلوماتية التوثيقية والتكنولوجيا الرقمية. إن الشفاهية خاصية من الخواص ذات الارتباط الوثيق بالبداوة، فذاكرة البادية هي كبار السن، وأحداثها روايات للسمر وتزجية الوقت وليس بهدف نقل المعرفة وتوثيقها.

إن الشفاهية من السمات البارزة في الشخصية السودانية، فكم من عالم ومفكر وأدباء من أبناء السودان ما وماتت معه الكثير من المعارف والآداب والفنون، فقلة من السودانيين هم الذين وثقوا لمعارفهم، وحتى هذه القلة وثقت قلة قليلة من معارفها. لذا فإن السودان بسبب هذه الشفاهية ما زال مجهولاً؛ مجهولاً تاريخه، مجهولةً آدابه، مجهولةً ثقافته، مجهولاً .... آلخ، وبسبب الشفاهية ظل "تاريخ السودان لفترة طويلة غير مكتوب وموثق بصورة تسمح بتكوين وعي تاريخي قادر من خلال تراكم الخبرات على ألا يكرر الأخطاء، وأن يدرك المخاطر ويستشرف المستقبل جيداً، فالسوداني رغم ثقافته وحسه السياسي المتميّز، ما زال مرتبطاً بثقافة شفاهية تتبخر سريعاً بعد انتهاء جلسات الونسة. لذلك كان حجم الكتابة السودانية لا يماثل القدرات والإمكانات، وكادت عادة اللاكتابة أن تكون صفة لا يخجل منها المثقفون السودانيون (علي، ١٩٩٩). وتتعاظم المأساة إذا قرئت على خلفية تاريخ التعليم الحديث في السودان، حيث يعتبر من أوائل البلدان التي حظيت بالتعليم الحديث في محيطيه العربي والأفريقي، فجامعة الخرطوم تعتبر من أقدم الجامعات العربية حيث أسست في ٨ نوفمبر ١٩٠٢م تحت مسمى كلية غوردون التذكارية، وجامعة أم درمان الإسلامية نشأت نواتها في العام١٩٠١م لتصبح معهداً علمياً عالياً في العام ١٩١٢م، كل ذلك في وقت كانت معظم الدول حوله لا تعرف حتى التعليم الأساسي النظامي. وتتعاظم المأساة أكثر وأكثر على خلفية أن أول من كتب الحرف في الدنيا بدل الصور والأشكال والرموز، كان السودانيون إبان حضارة مروي قبل أكثر من ثلاثة آلاف سنة، وقديماً كان العالم العربي يقول القاهرة تكتب، وبيروت تطبع، والخرطوم تقرأ. فالشخصية السودانية رغم أنها شخصية قارئة ومثقفة ومطلعة، لدرجة أن السوداني يستقطع من قوته الشحيح لشراء كتاب، ويحرص على مطالعة الصحف اليومية، ويهتم بمتابعة البرامج الإذاعية، وجل مصادر المعرفة والتثقيف، ولكنه رغم ذلك شخصية مستهلكة للمعرفة، غير منتجة لها في الصور التوثيقية، وقد يفسّر البعض ذلك بعامل صعوبات النشر بالداخل أو بسبب ظروف الحياة



د.عمر هارون الخليفة
رائد أبحاث الموهبة والذكاء في السودان

اليومية، إلا أن العامل الجوهري يكمن في الشخصية ذاتها، فهي شخصية شفاهية بامتياز، ووجود هذه السمة جعل التباين واضح بين عراقة التعليم الحديث وكم المتعلمين والمثقفين في مقابل الحصيلة الموثقة من المعارف والعلوم السودانية.

١٢.غلبة النشاط اللغوي على العملي:

تمتاز الشخصية السودانية مثل نظيراتها من الشخصيات العربية بالميل للأداءات اللغوية في مقابل العملية، فالمعروف عن العرب عموماً البراعة اللغوية، وهو ما جعل معجزة النبي المرسل بينهم معجزة لغوية، فمعجزات الأنبياء دائماً ما تكون في الجانب الذي برع فيه القوم المبعوث فيهم النبي المعين، باعتبار أن تحدي الإعجاز لا يكون إلا فيما برع فيه الطرف الموجه إليه التحدي والإعجاز. فللعرب آداب ثرة ولغة غنية، ولهم براعة مشهودة في اللغة وعلومها، وقدرات كلامية تفوق قدراتهم العملية، يضاف إلى ذلك سرعة بديهة مميزة، ومرجع ذلك إلى طبيعة المجتمعات البدوية، فالبدو احتياجاتهم وحياتهم تتسم بالبساطة والخلو من التعقيدات، فالحياة البدوية تكتفي بالضروري كما يشير ابن خلدون، مما يتيح أوقات فراغ عريضة تغري بالمسامرة والثرثرة، وتدفع الفرد للميل إلى تقديم تفاصيل دقيقة عند وصف الأحداث والمواقف والقصص. كما أن الحياة البدوية تتصف بالرتابة والخلو من الأحداث المثيرة، لذا تجد أن البدوي يختلف عن الحضري في ميله لسرد التفاصيل مقارنة بالحضري الذي ينزع نحو الاختصار ما استطاع إلى ذلك سبيلاً، كسباً للوقت المحدود، ولاكتظاظ الحياة اليومية بالأحداث والتعقيدات والاهتمامات العديدة.

إن العرب أمة تمجد الكلمة، وشعوبها كما يرى تركي الحمد (١٩٩٣) شعوب تعتقد أن الكلمة بذاتها إن لفظت أو نطقت أو أذيعت في خطاب سياسي أو بيان عسكري، يمكن أن تحل محل الفعل بل هي الفعل ذاته. ويفسر ذلك برجير (الساعاتي، ١٩٩٨) بعامل سيطرة الجماعة على الفرد سواء كان أمياً أم متعلماً مما تؤدي إلى فقدانه الشعور بالأمن، وهو ما يظهر في زيادة تعويله على النشاط الكلامي.

إذن ولما كانت الثقافة العربية مكوّناً هاماً وأساسياً من مكونات الشخصية السودانية، نجد لذلك تسيطر عليها صبغة ا لأداء اللفظي، ونجدها تحتفي بالحديث المنمّق، والكلمات الجزلى، وتحتفي بالشعراء والأدباء أكثر ما تحتفي بغيرهم من

العلماء، وتحتفي بالطفل الفصيح وتفتخر به أكثر من غيره من أخوته، وهي شخصية تحب المسامرة (الونسة) وتحرص عليها، ولذلك صلة بكونها شخصية اجتماعية بدرجة كبيرة. وللتأكيد على ذلك فقد أوضحت دراسة عمر الخليفة (٢٠٠٨) التي أجراها مقارنة بين أداء الأطفال في السودان واليابان، تفوّق أطفال السودان في الذكاء اللفظي (الشفاهي السماعي، بينما تفوق الأطفال في اليابان في الذكاء العملي والبصري، الأدائي، على الرغم من أنها أبانت أن أطفال السودان يحتاجون إلى ١٥٠ ثانية لأداء بعض اختبارات الذكاء، بينما يحتاج الأطفال في أمريكا إلى ١٢٠ ثانية، وفي اليابان إلى ٩٠ ثانية فقط. فالفرق بين أداء الطفل السوداني والياباني ٦٠ ثانية)، ونتيجة لهذه الدراسة أطلق صاحبها ذكاء الأطفال السودانيين ب "ذكاء طق الحنك" نسبة للثقافة الشفاهية السماعية.

إن سيادة النشاط اللغوي لدى الشخصية السودانية لا يمكن رده إلى ما ذكره برجير، ولكنه يعود إلى الثقافة الشفاهية، وتوافر وقت الفراغ الناتج من بساطة الحياة المتفاعلة من الطبيعة المعطاءة، فالمزارع السوداني يعمل صباحاً حتى قبل منتصف النهار، ويعمل عصراً قبل مغيب الشمس مما يوجد له فراغاً كبيراً ينفقه في السمر والأنس، كما أن للعلاقات الاجتماعية القوية والرباط الإنساني دور مهم في ذلك، بالإضافة إلى الذهنية الماضوية التي تنزع نحو السرد والحديث عن الماضي الذي انتهت أحداثه ولم يبق منها سوى اجترار الحديث عنها، والوعي السياسي العميق والاهتمام المكثف بالسياسة، وهو اهتمام يعتمد على الحوار وتبادل الأفكار والجدل.

١٣. العشوائية وعدم التخطيط والتنظيم:

تسهم خصائص أسلوب كسب العيش في تحديد اتجاهات الفرد نحو التخطيط والتنظيم، فكلما كان كسب العيش معقداً ومرتبطاً بنمط الحياة المدنية، التي تسير وفق خطط واستراتيجيات وميزانيات، جنح الفرد نحو التخطيط والتنظيم لحياته وفق المعطيات المحيطة به والنظم المنظمة له. وكلما سيطر الإنسان على الطبيعة من حوله، اتجه نحو الانتظام والتنظيم وفق معرفته بعلاقات ومكونات وقواعد وشروط

البيئة من حوله. ولكن إذا كانت سيطرة الفرد على بيئته محدودة، كما في حالة الرعاة أو المزراعين المطريين التقليديين، أصبحت حياة الفرد خارجة عن سيطرته إلى حد ما، الأمر الذي لا يمكّنه من وضع أي مخطط لحياته، فما يحصده من محاصيل أو ينتجه من المرعى مرتبط ارتباطاً وثيقاً بما يجود به المطر إذا كان راعياً أو زارعاً، لذا فالمجتمعات التقليدية وكما يصفها محي الدين صابر (٢٠٠٠) تفتقر للتخطيط، وتميل إلى العشوائية في تنظيم حياتها، فكثير من خصائص البداوة لا تتجاوب مع التنظيم الفني للأعمال الإنتاجية الحديثة، كما يتصوّرها المنظمون والإداريون، من الفعالية والدقة والطاعة وتسلسل الأوامر والمسئوليات... الخ. لذا فإن ظهور العشوائية في إدارة الدولة الحديثة يدلل على تفشي خصائص البدوحضرية.

ولما كان ذلك كذلك، فإن من الطبيعي أن تكون الشخصية السودانية بعيدة كل البعد عن التخطيط والتنظيم، وكان لا بد من أن تكن العشوائية والفوضى سمة غالبة على نمط حياتها، فهي بالإضافة إلى كونها منحدرة من مجتمع تقليدي. فإنها تتميّز بسيادة روح التصوّف والزهد وضعف الطموح، بدرجة تجعل الفرد يعمل وفق منظور رزق اليوم باليوم، ويتعامل مع التخطيط وكأنه كفر بحتمية الموت الذي قد يكون اليوم أو غداً. لذا فإن هذا النمط الإداري للحياة يجد السند المتين في مدرسة التصوّف التي تميل إلى احتقار الدنيا.

وتعتبر هذه السمة من سمات الشخصية السودانية الواضحة، فهي شخصية فاشلة في إعداد الخطط والالتزام ببرنامجها، ويكون ذلك على كل المستويات، سواء على مستوى الفرد أو الجماعة أو الدولة. فالفرد السوداني تفاجئه كل المناسبات، وتجد معظم الأسر السودانية تجتاح الأسواق في يوم واحد في مناسبات رمضان أو الأعياد أو بداية العام الدراسي، والمغترب السوداني يدخل في غربة مفتوحة لا يدري متى أوبته، ويظل يتمنى الأوبة لوطنه لكن متى ؟ لا يعلم. والسوداني يؤمن بمقولة "اصرف ما في الجيب يأتيك ما في الغيب"، وهي عبارة ظاهرها الإيمان وباطنها الفوضى والعشوائية، حيث تتعارض مع كل مفاهيم الاقتصاد والتخطيط، وفيها سوء فهم كبير لمفهوم التوكّل على الله والإيمان وأنه الرازق الوهاب، ولو تدبّر ما بين يديه من كتاب لأدرك أن في قصة سيدنا يوسف عليه السلام مع عزيز مصر حكمة، حينما أشار

عليه بادخار مؤونة سبع سنين اتقاءً لسنوات الجفاف والقحط، وهي أبلغ دليل على أن مفاهيم التوفير والادخار والاقتصاد لا تتعارض مع مفهوم الإيمان بقدرة الله على الرزق(تزرعون سبع سنين دأبا فما حصدتم فذروه في سنبله إلا قليلا مما تأكلون (٤٧) ثم يأتي من بعد ذلك سبع شداد يأكلن ما قدمتم لهن إلا قليلاً مما تحصنون) سورة يوسف الآية (٤٧-٤٨). إن سوء التخطيط والعشوائية كما ذكرنا ليس حكراً على الأفراد؛ بل حتى على مستوى الدولة ومؤسساتها وأجهزتها المعنية بالتخطيط. فالدولة هي نتاج الأفراد الذين لا يحسنون ذلك. فأجهزة الدولة السودانية الرسمية تكون في حالة استرخاء ليفاجئها الخريف، وتلفزيون الدولة تفاجئه برمجة رمضان، والدولة تقترح خطط عشرية وربع قرنية وما يمضي عام على وضعها إلا وتجدها وكأن خطتها وضعت ليعمل عكسها، وتفقد إستراتيجيتها البوصلة وشروط الالتزام من ميلادها. وهكذا تضرب العشوائية والفوضى وسوء التخطيط كل مناحي العمل ومستوياته، وليس هناك حاكم إلا نظرية رزق اليوم باليوم.

١٤.التمرّد على النظام والقوانين واللوائح :

إن من ألدّ أعداء البداوة هي القوانين الضابطة لسير الحياة واللوائح المنظمة للعمل والخدمات الحكومية. فالبدوي يخضع لقوانين القبيلة والجماعة الاجتماعية؛ لكنه يأنف من الخضوع لنظم الدول وقواعدها، فتجده يستهين بها، ويصعب عليه استيعابها، ولا يحرص على فهمها لأنه يرفضها وينفر منها بدءً، فدائماً تجده في حالة شجار ومناكفة مع موظفي الدولة، وذلك لأن طبيعة المجتمع البدوي والتقليدي تميل إلى البساطة والخلو من التعقيدات النظامية، فالحياة لديه أسهل من أن تقيّد حاجاتها بنظم. ومن ناحية أخرى فإن الاعتداد بالذات والأنفة والتعالي العرقي يجعله متمرداً عليها، فطبيعة البداوة كما يرى على الوردي (٢٠٠٨) ميّالة بتركيبها الاجتماعي نحو النفرة من الدولة، ونحو التهرب من الخضوع لها .

والشخصية السودانية لا تخرج عن هذا الوصف، فرغم قدم النظام الحديث للدولة، والتاريخ الطويل للخدمة المدنية وتجذر قوانينها ولوائحها، إلا أنها لا تخضع لهذه القوانين وتتمرّد عليها ما أمكنها ذلك، وتحاول بقدر إمكانها أن تحتال عليها وتنفك من أسرها. وتبرز لديها سمة التشبث بالحرية، ورفض السلطة من حيث المبدأ،

والضجر من الرسوخ والاستمرارية، وبالتالي عدم التكيّف مع روح المؤسسية كنظام ورسوخ ودقة وثبات مبادئ، وهذه من الصفات التي أشار محمد سبيل (٢٠٠٥) ورأى أنها تعود إلى تاريخ بيئة المرعى التي شكلت مصدراً من مصادر صياغة الشخصية السودانية.

إن خصائص البادية والمرعى لا تتناسب مع قواعد الخدمة العامة والدولة المدنية الحديثة، فمن الخصائص التي ترهق البدوي موقع قيمة العمل والالتزام بمطلوباته في منظومة الهرم القيمي للمجتمع الحضري. ولما كانت الشخصية السودانية تعاني من البدوحضرية، نجد أن سلوكها العام يتعارض مع أُطر الدولة المدنية الحديثة. فكثير من القيم التي تحتل موقعاً متقدماً في منظومة القيم السودانية تتعارض كلية مع مطلوبات الحياة الحضرية وقواعد المدنية، مثل القيم الاجتماعية وما يتبعها من سلوكيات ذات مرجعية بدوية، تتعارض غالباً مع متطلبات العمل الرسمي، فتجد المصالح الحكومية تتعطّل بسبب مشاركة العاملين في مناسبة اجتماعية، كما أن كل عامل منهم على استعداد أن يستقبل أقاربه بمكان العمل ويقوم بتعطيل العمل نسبة لهذه الزيارة ليتفرغ لمجاملتهم. من ناحية أخرى يساعد الالتزام الاجتماعي في تفشي المحسوبية والوساطات والتحيّز المناطقي والجهوي والعرقي. إن عدم الالتزام باللوائح المدنية والخروج عليها يعتبر من أبرز أعراض البدوحضرية، وهو الطور الذي تعيشه الشخصية السودانية الآن، ولذا كان هذا التنافر بين سلوكها والنظم الإدارية الحديثة، مما ترتب عليه ضعف الأداء الحكومي، وترهّل في الوظائف الإدارية، وغياب للضبط الحكومي والإداري.

١٥.عدم احترام الزمن:

ترتبط هذه الخاصية بخاصية العشوائية وعدم التخطيط والتنظيم، والعلاقة بين الخاصيتين متبادلة، فالفرد الموسوم بالعشوائية يفقد لديه عامل الزمن القيمة، وفقدان الزمن لقيمته لدى الفرد تجعله عشوائياً. نظراً إلى أن أبسط تعريفات التخطيط هو أنه تحديد مهام العمل على ضوء القيود الزمنية. وتعود هذه الخاصية كسابقتها إلى الطبيعة البدوية والحياة التقليدية، حيث لا يمثل الزمن فيها عامل ذا قيمة، فحياة المجتمعات التقليدية لا يقيّدها الزمن، وكسب العيش عندهم مرتبط بالظروف الطبيعية

التي لا ترتبط بزمن دقيق مفصل، فالمواعيد تحدد بعبارات مفتوحة مثل: "بعد المغرب"، " الظهر كده" "نتقابل العصريات". إن الزمن يفقد قيمته إذا كان المردود من الالتزام به ضئيلاً، والضرر المترتّب على ذلك محدوداً. هذا بالإضافة لعامل المجاملات والالتزامات الاجتماعية، وعامل التربية الصوفية الزاهدة التي تنظر للحرص والالتزام الصارم بالمواعيد واللهاث وراء الإيفاء به ضرب من الحرص على الحياة وهو أمر المستهجن لديها ومذموم. إن خاصية عدم احترام الزمن تعتبر من أسوأ خصائص الشخصية السودانية، وهي مشكلة حقيقية تبرز حتى أعلى مستويات الدولة، فكثيراً من تتأخر الفعاليات الرئاسية والوزارية لهذا السبب، والغريب أن هذا يحدث ولا تجد اعتذاراً أو انزعاجاً فالأمر طبيعي في الحياة والسلوك السوداني.

١٦.تفضيل الذكر على الأنثى :

السودانيون شأنهم شأن غيرهم من المجتمعات الذكورية في المجتمعات المحيطة بهم، يتحيّزون ويفضّلون المولود الذكر على الأنثى، وترتبط هذه الخاصية بالعقل العربي القديم الذي يعتبر البنات محل تهديد دائم لشرفه وسمعته. وربما ليس هذا هو السبب الوحيد فهناك العامل الاقتصادي، فالأنثى دائماً ما تكون عبئاً اقتصادياً على الأسرة، بينما الذكر فرص العمل وكسب العيش متاحة أمامه بصورة أوسع، وبالتالي يمثل إضافة لموارد الأسرة، خصوصاً إذا كان كسب العيش يعتمد على الجهد العضلي. ومن المعلوم أن رفض العربي القديم للإناث وصل إلى درجة الاستياء والتواري من الخجل حالما يبشر بميلاد أنثى، وكأنه ارتكب ذنباً أو فضيحة، ويدخل بسبب ذلك في صراع نفسي مرير بين أن يمسكها ويربيها، أم يدفنها حية ويوؤدها، قال تعالى :((وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالأُنثَى ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدّاً وَهُوَ كَظِيمٌ(٥٨) يَتَوَارَى مِنَ الْقَوْمِ مِن سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَى هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلاَ سَاء مَا يَحْكُمُونَ(٥٩) النحل. وقد يحسم الكثير منهم الصراع ويقوم بوأدها قال تعالى: ((وَإِذَا الموءودة سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنبٍ قُتِلَتْ))(٨) التكوير. لذا فإن التحيّز لصالح الذكر موروث عربي قديم،


د. خالدة زاهر أول طبية سودانية
تخرجت في عام 1952م

تهذّبت أساليبه بتغيّرات الزمن، وتغيّر أساليب كسب العيش من الأسلوب العضلي إلى الأسلوب العقلي، بحيث تساوى فيه الذكور والإناث إلى حد ما، سيما بعد انتشار تعليم المرأة وخروجها إلى العمل. رغم ذلك نجده ما زال قائماً ولكنه اتخذ صوراً أخرى أقل حدة، فالمجتمع العربي ينظر لمن ينجب إناثاً فقط دون ذكر بشيء من الشفقة والعطف وكأنه في حاجة للدعم والمساندة. وفي السودان يتخذ ذلك صوراً شتى، فمثلاً عند ميلاد البنت تجامل النسوة الأم بفتور قائلات: (البجِل أمو كلو طيب) أو (حمد الله على السلامة)، كأن ذلك لا يمثل حدثاً سعيداً، بل يتعاملن مع الأم كأنها كانت مريضة بمولودتها وشفيت، وكذلك الرجال يدعون للأب بقولهم :"إن شاء الله ربنا يجعلها من المستورات"، فنجاح الأنثى يتمثل في سترها لنفسها، ومحافظتها على شرفها، فالفكرة تقوم على أن الأنثى محل تهديد للشرف، فإذا جنبت أسرتها ذلك، فهي قد نجحت النجاح الذي دعوا الله لها أن يحالفها عند ميلادها ، فهذا أقصى ما يرتجى منها.

إن موقف الشخصية السودانية الراهن تجاه الأناث بالنظر إلى تاريخه القديم في الممالك النوبية يعتبر موقفاً نكوصياً، سببه بصورة خالصة الثقافة العربية. ففي ممالك النوبة القديمة كانت المرأة تحظى بمكانة رفيعة في المجتمع، من صورها اعتمادهم في توريث الحكم مساراً أنثوياً، فابن الأخت هو الوارث لعرش خاله. وقد تسنّمت المرأة سدة الحكم الملكي وقادت الدولة النوبية في كثير من الحقب، مثل الملكة أماني ريناس أو أمانجي ريناس، والتي كانت تحمل لقبي قوري وكنداكي أي الملكة والحاكم، وقد حكمت مملكة كوش من سنة (٤٠) قبل الميلاد إلى سنة (١٠) ميلادية أي طيلة خمسين عام، وهي زوجة الملك النوبي ترتيقاس وأنجبت منه الأمير النوبي اكينيداد، وظلت زوجة لا تحكم حتي توفي زوجها وبعدها قادت النوبة. وقد استطاعت أن تهزم الرومان وتطرد حاميتهم من أسوان، ودخلت معهم في سجال حروب طويلة انتهت بعقد معاهدة سلام في عام ٢٠ قبل الميلاد استمرت حتى نهاية القرن الثالث الميلادي، وتوفيت أماني ريناس عام ١٠ ميلادية ودفنت في مقبرة رقم (٤) بجبل البركل. وكذلك الملكة الكنداكة أماني شاخيتى (١٠-١ ق.م) والتي خلفت الكنداكة ريناس، وغيرهن.

وعلى الرغم من أن وضع المرأة في المجتمع السوداني أفضل من حالها في كثير من المجتمعات العربية، إلا أن المحك الذي يجب أن تقوّم به هذه الوضعية هو المحك الذاتي الحضاري الذي يقيم مقارنة ذاتياً مع المتصل الحضاري المنحدر من الممالك النوبية القديمة. ومن هنا يبدو شيء من الاضطراب في موقف السودانيين تجاهها، وتبدو فجوات واسعة في اتصال هذا الموقف الحضاري، الأمر الذي يفسر بسبب تشكّله من خلال مصدرين متناقضين: أحدهما الثقافة النوبية التي قدمت المرأة، وثانيهما الثقافة العربية ذات العقلية الذكورية. لذا فتارة نجد القبول المبكر بتلقيها التعليم الحديث وبتقلّدها المناصب الحكومية، بما فيها منصب القضاء، مما ترتب عليه إسهامها الواضح في مسيرة الحركة الوطنية، ودخولها البرلمان منذ العام ١٩٦٥م، وترشحها لرئاسة الجمهورية لاحقاً، وحيازتها الآن على النصيب الأوفر في الخدمة المدنية وبدرجة أقل في الخدمة العسكرية. وفي ذات الوقت نجد شيوع ممارسة ختان البنات التي تسمى بالختان الفرعوني، والتي تقوم على فلسفة أن المرأة كائن لا يستطيع المحافظة على عفته إلا بإجراءات جسدية خارجية تحدّ من شهوته. فعلى الرغم من ارتباط هذه الممارسة بالعهود الفرعونية، إلا أن أقوى الروايات عن نشأتها تقول بأنها نشأت في عهد فرعون موسى حين حمل له عرّافاً نبأ أن مولوداً لبني إسرائيل سيقوّض حكمه، وعلى ذلك قرر أن يتم ختان كل النساء بحيث يضطررن لاستدعاء القابلات لمساعدتهن على الوضع، وبذلك يستطيع من خلال تجنيد القابلات بضبط الولادات والتعرّف على نوع المولود ليقوم بوأده إذا كان ذكراً. وكما معروف أن سيدنا موسى قد ما نجا إلا حينما ألقته أمه في التابوت، والقصة بعد ذلك معروفة. وقد اتخذت عادة ختان البنات بعد ذلك لاحقاً بعداً آخراً، حيث أصبحت تمارس بهدف الطهارة والنظافة والعفة وحفظ الشرف، وكذلك أخذت بعداً دينياً بدخول العرب السودان، سيما أنها كانت

سائدة عند العرب قبل الإسلام وحتى بعده، فقد روي أن عليّ رضي الله عنه قال وقد ضرب أحد المشركين في غزوة بدر ضربة قاضية: "خذها مني يا ابن قاطعة البظور". وكذلك روي عن النبي صلى الله عليه وسلم قوله لأم عطية الأنصارية وكانت خاتنة "أشمي ولا تنهكي فإنه أحظى للزوج وأسرى للوجه"، ومن هذا الحديث يتضح أنها كانت تنهك في القطع ليجيء التوجيه الكريم مانعاً لذلك، ويبدو أن العرب كانت تمارس هذه العادة بهدف العفة وحفظ الشرف لأن ذلك يتجانس مع العقلية العربية أكثر منه مع العقلية النوبية، فليس من الممكن أن من ملّكوا المرأة قبل آلاف السنين ينظرون لها على أنها مهدّد للشرف وثغرة يمكن أن تُؤتى سمعة القبيلة من قبلها، فهي أن لم تكن جديرة بحفظ نفسها فكيف تحفظ دولة، هذا مع مقارنة وضعيتها في المنظومة العربية. والملاحظ أن هذه العادة قد اتخذت في العصر الحالي بعداً دينياً ما زال جدله محتدماً في مصر والسودان، مع العلم أنها لا تمارس في معظم الدول العربية بما فيها الجزيرة العربية. والمعروف أن مثل هذه العادات قد تكون أكثر رسوخاً لدى البدو من العرب الذين دخلوا السودان بهدف المراعي أكثر من الحضر بالجزيرة العربية فهي تنسجم مع العقلية التي يتميّزون بها، وقد وجدوا لها أصلاً واهياً في فتمت بالتالي شرعنتها. وفق نظرية الإلباس المريح آنفة الذكر.



تمثال الملكة الكنداكة أماني شاخيتي
(١٠ - ١ ق.م)

١٧. التعالي العرقي والاعتزاز بالنسب والقبائل:

وهي من الخواص الجوهرية التي تميّز المجتمع القبلي، فالقبلية تحكمها العصبية للعرق وتضخيم الذات الجمعية، وبالتالي الذات الخاصة باعتبارها وحدة تنتمي لذلك الكل المميّز، والقبلية تعمل على تكريس هذه الصورة البهية الخالية من العيوب كرابط يعزز الهوية القبلية، ويكون ذلك من خلال آليات عديدة أهمها الأساطير والقصص البطولية التي تمجّد الأسلاف، وترفع من مقامهم ليصبحوا ملهمين للأبناء ومرجعيات سلوكية لهم، ومصدراً لقيمهم وفخرهم وتصوّراتهم لذواتهم،

وبالتالي يقوم مفهوم الذات القبلي والشخصي على هذا التصوّر. ويؤكد هذا المعنى خليل (٢٠٠٨ :٤١) حيث يرى أن الشعور بالامتياز على الغير هو أحد أسباب ظاهرة الغرور التي تسود في بعض قطاعات الشعب السوداني، والتي ترجع إلى التراث القبلي الموروث، والقائم على الفخر والامتياز على الغير، كما يتضح في الغناء والشعر والأدب القبلي التقليدي، ويدعم هذه الظاهرة اتخاذها عند البعض شكل تعويض لنقص في الدرجة الاجتماعية أو الاقتصادية أو المهنية أو التعليمية....)، يؤكد ذلك السني بانقا (١٩٦٠) حيث يرى أن المفاخرة بالأعداد والأنساب متأصلة ولا تفترق عن العقلية القبلية، ونتيجة لذلك صار الفرد يميل إلى الزواج المبكر وإلى إنجاب الكثير من النسل دون قيد".

وتسير هذه الخاصية لدى الشخصية السودانية بصورة لولبية تصاعداً وهبوطاً. فقد مرّ على السودان فترة كان فيها من اليسر الزواج من الطبقات الأدنى حسب نظرة الشاب وأسرته، وكانت هناك ظاهرة التسري والاعتراف بأبناء السرية، وربما يرجع ذلك إلى سيادة التصوّف باعتباره مدرسة اجتماعية شاملة، كما يمكن أن يكون من ثقافة العرب الذين وفدوا إلى السودان وتزاوجوا بأهله وبنسائه نظراً إلى ذكورية الهجرات الوافدة. ومن أبرز صور التصاهر غير المقيّد بالعرق، والتي تعكس هذا الأدب الصوفي مصاهرة الإمام المهدي لمعظم قبائل السودان، ومن أبرز سلالته أبناء السيد عبد الرحمن المهدي أصغر أبنائه، وهو ابن للسيدة الميرم زينب الملقبة بمقبولة بنت الأمير بكر (نورين) ابن السلطان الفضل سلطان قبيلة الفور وابنة عم السلطان علي دينار آخر سلاطين الفور. ويحفظ للمهدي انفتاحه على كافة مكونات المجتمع السوداني بدءً بالمصاهرة وإلى تولية عهد إلى خليفة ليس من أهله أو جهته، متّخذاً معيار الولاء والكسب في الدعوة المهدية. وللأسف قد اعترى هذا التوجه المهدوي ردة كبرى بعد وفاته بظهور الصراع بين أولاد الغرب وأولاد البحر، وصراع الأشراف والخليفة، وصراع الخليفة التعايشي مع قبيلة التعايشة نفسها ومع الكثير من القبائل الأخرى.

إن الاتصال الاجتماعي والاعتراف المتبادل بين مكوّنات المجتمع يصل قمته من خلال المصاهرة، فالمصاهرة أعلى درجات التقبّل الاجتماعي حسب مقاييس

التعصّب، وقد كانت الشخصية السودانية في نموذجاً للتقبل والانفتاح في بعض مراحل تطوّرها، والشاهد يقف ممثلاً في إنسان سنار وإنسان أم درمان، اللذين كانا نتاج لتصاهرات مستمرة ومعقدة بين القبائل العربية والمحلية. ويؤكد تمازج إنسان السودان الشيخ على عبد الرحمن (١٩٧٠) ومحجوب الباشا (١٩٩٨) الواردان في (خليل،٢٠١١) فيقولان بأن الدم العربي في السودان قد امتزج بدماء البجا والنوبة والفور والحاميين النيلين والزنوج الإفريقيين وبعض العناصر الشركسية والتركية في أقصى الشمال وذلك بالمصاهرة والاختلاط .

إن من أبرز صور الاعتراف بالأعراق غير العربية وتقبلها في مواقع القيادة ما يشخص في ثورة اللواء الأبيض، التي كان على رأسها الضابط على عبد اللطيف وهو من جهة والده ينتمي إلى النوبة الميري في جبل ليما بجنوب كردفان، ومن جهة والدته ينتمي إلى دينكا قوقريال وإلى فرع دينكا ريك، كما كان من قادتها أيضاً عبد الفضيل ألماظ وهو من قبيلة النوير، وقد أكدت هذه الميزة "إلينا فيزيديني، التي أورد إفادتها عبد الله البشير (٢٠١٠) وهي أستاذة التاريخ بجامعة بولونيا بإيطاليا، وذلك من خلال دراستها التي حملت عنوان "نحو هوية وطنية: جمعية اللواء الأبيض ونهضة القومية في السودان ١٩١٩م-١٩٢٤م، وفيها ترى أنه كثيراً ما تقترن جذور الوطنية السودانية الحديثة بثورة ١٩٢٤م وجمعية اللواء الأبيض، تلك الجمعية السياسية التي أذكت المقاومة ضد المستعمر. حيث برزت جمعية اللواء الأبيض بمضامين مختلفة كلياً قياساً بحركات المقاومة السابقة لها إبان الحكم الثنائي، كحركات المقاومة الدينية في الشمال والغرب والمقاومة القبلية في الجنوب وجبال النوبة. ولهذه المضامين شكلت الجمعية تهديداً لنظام الطبقات الاجتماعية والتمييز العرقي الذي كان يبنيه المستعمر، وتتمثل هذه المضامين في :

١. أنها كانت حركة تطالب بحقوق الأمة، وكانت أول من يستخدم الايدولوجيا والعبارة.

٢. أنها تميزت بالقدرة على استيعاب الطبقات الوليدة من موظفي الحكومة والضباط الإداريين والعمال، ووجهت دعوتها من المراكز المدنية إلى مجتمع

كان يمر بعملية (التنبيت القبلي) التي بدأت في زمن الدولة المهدية، وازداد ظهورها بفضل سياسات الإدارة الاستعمارية.

٣. أن أيدولوجيتها وتكوينها الاجتماعي شملن وطغين على الانتماءات الاجتماعية والعرقية، فقد تكوّنت بواسطة شباب من أصول قبلية وطبقية مختلفة، متجاهلين المقام الاجتماعي المرتبط بالقبيلة والعرق. فلم تعتمد الجمعية في اختيار قادتها على زعماء العشائر والطوائف الدينية، بل كان قادتها من الشعب أمثال علي عبد اللطيف، وكان اختيارهم يقوم على مقدار وطنيتهم لا على أحسابهم وأنسابهم.

إن خطوة جمعية اللواء الأبيض في تنصيبها لقائد ليس من عرق عربي تعتبر خطوة متقدمة زمانياً بصورة تجاوزت حتى المستقبل البعيد، فالعقل العربي الآن وفي الألفية الثالثة، لا يقبل حاكماً من غير الأصول العربية. والراجح أنه لو وفّقت تلك الحركة ونجحت لكان من الممكن أن يحظى السودان بمستقبل غير هذا الذي يعيشه الآن، على الأقل كان سيسوده الاستقرار، وينعدم فيه الإحساس بالغبن والمرارات ومشاعر التهميش والإقصاء التي تشتعل بسببها الحروب الدائرة الآن في أطراف السودان، ولربما استطاع السودان تجاوز محنة الهوية وسؤالها المقلق بانحيازه إلى سودانويته المحضة التي جعلته أمة فريدة.

إن من الضروري الإشارة إلى أن هذا الاتجاه الذي سارت عليه جمعية اللواء الأبيض لم يكن مقبولاً لدى العامة، وحتى لدى المثقفين وصناع الرأي، فها هو الصحفي المعروف حسين شريف يورد في صحيفة الحضارة بتاريخ ١٩٢٤/٦/٢٥م موقفه من الحركة وقادتها، فيذكر أن البلاد قد أهينت لما تظاهر أصغر وأوضع رجالها دون أن يكون لهم مركز في المجتمع. وأن الزوبعة التي أثارها الدهماء قد أزعجت التجار ورجال الأعمال، ومن ثم حرّض على إبادتهم وهزيمتهم واستئصالهم، ذلك لأن الشعب السوداني في نظره ينقسم إلى قبائل وبطون وعشائر ولكل منها رئيس أو زعيم أو شيخ، وهؤلاء هم أصحاب الحق في الحديث عن البلاد. فمن هو علي عبد اللطيف الذي حديثاً أصبح مشهوراً ؟ وإلى أي قبيلة ينتمي؟ (كوريتا، ١٩٩٧).

وعلى العموم فإن اللجوء للاعتداد القبلي يعبّر عن الواقع المأزوم الذي يعيشه الفرد، فشعور الفرد بفقدان الأمن النفسي، وإحساسه بضعفه، وقلة قيمته، وانحسار كسبه، يجعله يلجأ لتدعيم ذاته بتاريخ قبيلته، وبادعاء الرفعة والقيمة من خلال نسبه. فالاعتداد بالنسب سلاح أيديولوجي كما يرى محمد جلال هاشم (١٩٩٩) يستخدم في عملية ممارسة السلطة، وصراع الإنسان ضد أخيه الإنسان في سبيل احتياز أكبر قدر من الخيرات المادية في هذه الحياة. وقد حارب الإسلام هذه المشاعر نسبة إلى أنه أكسب الناس معياراً أرفع في الأفضلية، فمن أبطأ به عمله لم يسرع به نسبه، ولا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى، ودعوها فإنها منتنة، وذم من تفاخر بنسبه وتعالى على غيره بأنه أمرؤ فيه جاهلية وسماها دعوى الجاهلية، وقد ورد في النص القرآني :" يا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ) (١٣) الحجرات، كل هذه النصوص والتعاليم لم تغيّر في واقع العقلية البدوية شيئاً، فظلوا حتى يوم الناس هذا يتفاخرون بالأنساب، ويتعالون بالقبائل، ويتكسّبون بمكاسب ومآثر الأجداد. والحال لدي الشخصية السودانية يكون بصور أكثر كثافة نظراً إلى أنه بلد فيه جدل محتدم حول الهوية، ويتميّز بتباين كبير في الأعراق والألوان والإشكال والثقافات. لقد ظل هذا التعالي مدخلاً لعدم الاستقرار والاضطرابات الدائمة مما أثر على نهضة البلد وأدخلها في حكم البلد المهدور.

١٨. الاعتداد بالنسب العربي أو القرشي أو الشريف):

ترتبط هذه الخاصية بعدة خواص في الشخصية السودانية منها:

١. التعالي العرقي والاعتزاز بالنسب.
٢. أرق الهوية الذي يعتمل فيها.
٣. وهم التميّز.

ويؤكد وجودها هذه الخاصية يوسف فضل (١٩٧٥) حيث يرى أن قلة من السودانيين قد أخطأوا عن جهل حينما تطرفوا في المبالغة بانتسابهم للعرب دون سواهم، ولعل في هذا التطرّف من جهة والتمسك بالحضارة الإسلامية العربية من جهة أخرى، محاولة لإيجاد سند حضاري يتكئون عليه بعد أن هزم الاستعمار الإنجليزي

ثورتهم المهدية واغتصب بلادهم وكاد أن يحتويهم بحضارته الأوروبية". لقد مثّلت هذه الخاصية أحد عوامل عدم الاستقرار في السودان، وعنصراً من عناصر تفتيته وضرب وحدته. وهذا ما ذهب إليه يوسف مختار الأمين(٢٠٠٣)، وكذلك عبد الغفار محمد أحمد (١٩٩٥) حيث يريا أن اندفاع بعض المثقفين والساسة نحو تعميم عروبة السودان، دون تمييز لتنّوع الثقافات والمكانة التي تحتلها الثقافات الأفريقية في بعض أنحاء السودان، ظل جزءاً من الأسباب التي قادت إلي تفاقم بعض مشاكل السودان الحالية. ويضيف عبد الغفار محمد أحمد (١٩٩٥) أن الجزء من السودان الذي يشار إليه بالعرب هم حقيقة زنوج تعربوا خلال عمليات تمازج طويلة ومعقدة تمت عبر قرون طويلة، وليس لهم النقاء السامي عرقياً بأي حال من الأحوال. ومن هنا تكون عروبتهم مكتسباً ثقافياً أكثر من كونها موروثاً عرقياً.

إن التعالي العرقي والمبالغة في التعصّب للعرق العربي حدا بكثير من القبائل السودانية إلى أن تسعى نحو إثبات انتمائها للبيت الهاشمي، وإلى الاعتقاد الجازم بانتسابها لسلالة الرسول (ص)، ومن تواضع منهم وابتعد نسباً عن النبي (ص) فإنه لا يبتعد كثيراً، فتجده ينسب نفسه لأحد أعمامه من أبناء عبد المطلب، وهو إدعاء فيه كثير من الشطط، سيما أنهم يسقطون المكوّن الأفريقي ولا يعتدون به، ودوماً ما يكون قابعاً في الجزء المظلم الغائب من نسبهم، على الرغم من أن المثل السوداني السائر يقول " تحسب لحد مية تلقى تية "، والمقصود بذلك أنه ليس هناك في السودان نقاءٌ للعرق العربي، فعند تنسيب أي فرد منهم ولو إلى مئة جد تجد هناك تّية، وهو اسم يرمز للمكّون الأفريقي باعتباره الاسم الشائع لدى النوبة بجنوب كردفان، ويؤكد هذا المعنى الشيخ على عبد الرحمن (١٩٧٠) ومحجوب الباشا (١٩٩٨) الواردان في (خليل، ٢٠١١) حيث يريا بأن الدم العربي في السودان قد امتزج بدماء البجا والنوبة والفور والحاميين النيلين والزنوج الإفريقيين وبعض العناصر الشركسية والتركية في أقصى الشمال وذلك بالمصاهرة والاختلاط، بدرجة لا نستطيع معها الجزم بأن هناك عربي يخلو دمه من قطرات من تلك الدماء غير العربية، ويقول محجوب الباشا أن أغلب الدراسات تشير إلى أن القبائل المسماة بالعربية في شمال السودان، هم في الحقيقة مجموعة من العرب الذين اختلطوا بالقبائل النوبية المحلية فتولّد عن ذلك

العنصر الموجود الآن في أغلب شمال السودان". وقد أورد موقع المعرفة التابع قناة الجزيرة بتاريخ الثلاثاء ٢٠٠٨/٦/١٠م أنه قد توصلت دراسة علمية حديثة في معهد الأمراض المتوطّنة بجامعة الخرطوم والأكاديمية الوطنية السودانية للعلوم إلى أنه لا وجود لنقاء عرقي خالص في السودان. وذلك بناءً على دراسة أجريت على عينات مختلفة تمثّل عدداً من القبائل السودانية. وقد أوضح مقدّم هذه الدراسة هاشم يوسف حسن في مؤتمر استضافه مركز طيبة خلال مايو ٢٠٠٨م أن الدراسة التي كانت بعنوان (مدى أتساق التنوّع الوراثي الوطني مع جغرافيا وتاريخ السودان)، هي دراسة تطبيقية على المجموعات والهجرات البشرية في السودان باستخدام العلامات الوراثية بتحليل الحمض النووي (DNA) على مستوي الكرومسوم الذكري و(الميتوكوندريا)، وهدفت إلى التعرّف على التركيبة الوراثية للمجموعات وعلاقتها ببعضها البعض وأصولها وهجراتها. وأوضح أنها توصلت إلى عدة نتائج أهمها: أن هنالك قربي جينية بين مجموعات قبلية كثيرة مما يشير إلي أصلها الواحد، فالهوسا والفلاتة من قبائل أسيوية وأوربية، وأن للبجا صلات قربى جينية بالطوارق في الصحراء الأفريقية، وأن هنالك تشابه بين جينات المسيرية والدينكا. إلي ذلك كشفت الدراسة عن صلة قربى جينية بين النوبيين والفور والبرقو والزغاوة، أما الجعليون وبحسب الدراسة فإن بعضهم يحمل جينات مثل جينات الهوسا والفولاني، فيما يحمل بعضهم الآخر جينات كجينات النيليين، كما أشارت إلي وجود تشابه بين جينات النوير والعركيين، وأكدت تماثل جينات مجموعات كبيرة من السودانيين في الوسط والشمال مع جينات سكان شرق أفريقيا خاصة الأثيوبيين. وفي ذات المؤتمر دعم هذه النتائج عبد الله حمدنا الله حيث ذكر أنه إبان تواجده في نيجريا وجد أن قبائل اليوروبا في نيجريا يدّعون أنهم شايقية، وأوضح أنه لاحظ تشابهاً كبيراً بين اليوروبا والشايقية خاصة في الشلوخ الأفقية المشتركة بين المجموعتين. وأشار إلى أن الحجراي في تشاد يربطون أنفسهم بالنوبة في الشمال، منوهاً إلى أن الذي يتأمل في اللغة والمفردات يلمس الترابط والعلاقة بين المجموعتين، فضلاً عن الترابط بين الترجم في جنوب دارفور وأهل شندي لا سيما علاقة محطة التراجمة بشندي والترجم في جنوب دارفور. إلي ذلك أكّدت الدراسة انتفاء النقاء العرقي تماماً في السودان، وذهبت إلى أن هنالك روابطاً وأمشاجاً بين الكثير من الإثينيات التي تظن أنها بعيدة جينياً عن بعضها البعض.

كما نفت الدراسة وجود عناصر وسلالات ذات جينات تشابه الجينات العربية، وعلّلت ذلك بسبب شح الدراسات الجينية لسكان شبه الجزيرة العربية مما يجعل المقاربة عسيرة.

ومن المعروف أن الهجرات العربية للسودان قبل الإسلام أو بعده كانت في معظمها قبائل رعوية، أو كانت من عناصر جيش الفتح الإسلامي التي كانت بمصر، ومن المرجّح أن معظم القبائل التي دخلت السودان لم تكن من قبائل قريش، نظراً إلى أنها كانت قبائل مستقرة. وصحيح أن القرشيين الذين هاجروا من الجزيرة العربية كانوا من المعارضين للحكم الأموي، ولكنهم لم يهاجروا بعيداً، فقد استقر معظمهم في المناطق الجغرافية القريبة التي تجعلهم يقودون معارضتهم، وبعضهم لم يغادر الحجاز أصلاً، كما أن قبيلة قريش لم تكن هي القبيلة الوحيدة بالجزيرة العربية، وقريش لم يكن فيها بنو هاشم وحدهم، إضافة إلى أن النبي محمد (ص) لم يكن كثير الذرية لحكمة يعلمها الله، فنسل الرسول الأكرم كان محدوداً مقارنة بغيره في ذلك الزمن، لذا فإن انتساب معظم القبائل السودانية إلى البيت الكريم يداخله الكثير من الشك. ولكن التفكير العام الذي كان يسود آنذاك ظل يفترض في كل من هو أبيض البشرة أنه قادمٌ من أرض الحجاز وأنه من الأشراف، الأمر الذي لا ينفيه أولئك القادمين حيث يصادف هوا في نفوس لما يجدونه من تكريم وتقدير بسبب ذلك. إن هناك شكوك كثيفة تلف مزاعم الكثيرين انتسابهم للنبي الكريم (ص) خصوصاً إذا اتضح أن كثير من شجرات أنساب القبائل والمجموعات السودانية كانت تدبّج في الأزهر الشريف، حيث يتكسّب منها بعض المحترفين هناك، وكان الناس يسعون للحصول عليها بغرض رفع مكانتهم الاجتماعية ولحصولهم على ميزات أخرى، لذا فكانوا لا يبخلون بالجهد والمال في سبيل ذلك.

إن إيلاء منتسبي بيت النبوة مكانة اجتماعية رفيعة ومعاملتهم بشيء من الاحترام يعدّ من الموجهات الإسلامية، فقد أوصى الرسول الكريم بأهل بيته خيراً، فقد ورد عن النبي(ص) أنه قال :"أني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي وأنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض". وقد حظى أسلافهم من آل البيت بمدح صريح في القرآن الكريم في آيةُ التطهيرِ(إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا)

(٣٣) الأحزاب. وعلى هذا وعلى غيره فإن ظاهرة ظاهرة التمييز الاجتماعي للأشراف ظاهرة موجودة في كل بقاع العالم الإسلامي، فالأشراف في الواقع كما يرى الوردي(٢٠٠٧) يمثلون ظاهرة اجتماعية نلاحظها في جميع البلاد الإسلامية، وهي ظاهرة تقديس الإفراد الذين ينتمون بالنسب إلى النبي، واعتبارهم طبقة عالية متميّزة عن غيرهم من الناس. ومن صور ذلك التمييز الألقاب التي تطلق عليهم، فمثلاً في العراق وإيران واليمن وحضرموت وماليزيا وأندنوسيا يطلق عليهم لقب السيد، وفي مصر والمغرب لقب "الشريف"، وفي بعض أنحاء الهند وتركيا لقب "المير" وفي أفريقيا الشرقية والجنوبية "مولى". أما في الحجاز فيطلق على الحسني لقب "الشريف" وعلى الحسيني لقب "السيد". ويلاحظ أن في السودان يطلقون عليهم كل هذه الألقاب فينادونهم بالسيد ومولانا السيد والشريف مثل: السيد الصادق المهدي ومولانا السيد محمد عثمان الميرغني والشريف حسين وزين العابدين الهندي وهكذا، ويقال أن مفردة "مير" التي تستخدم للدلالة على الأشراف في أنحاء الهند وتركيا هي جزء من مركب كلمة مير_ غني ، والمقصود بهذه التسمية الميرغني الكبير، حيث يقال أنه كان من أغنياء مكة، وكان حينما يقدّم له المريدون من تلك الأنحاء العطايا تقرّباً، يستغني ويعتذر فيعودون بها قائلين لغيرهم المير غني أي غير محتاج، وهناك رواية أخرى تشير إلى أن أصل التسمية نسبتهم إلى منطقة "مراغة" من نواحي آسيا، وعلى هذا فإن المراغنة من أشراف تلك المنطقة، ولكن الراجح فيما يبدو الرواية الأولى.

تعتبر محبة آل بيت رسول الله (ص) وبرّهم والإحسان في معاملتهم أمر محمود ومرغوب، إلا أن ذلك مشروط ومقيد بقيود الشرع نفسه، فالواجب أن يكن من انتسب للعترة النبوية الكريمة متحلّياً بأخلاق الإسلام، سائراً على نهج سلفه وجده حتى يكن مستحقاً لهذه المعاملة، كما ينبغي ألا يسيء استغلال هذه العاطفة، فيقوم بخداع العامة بالعزف على أوتار مشاعرهم الفائضة بالمحبة والتقدير. من ناحية أخرى يجب على الآخرين من عامة الناس عدم الانسياق وراء كل مدعٍ لذلك النسب الشريف، والحذر في إبداء تلك المشاعر وتوجيهها وجهتها الصحيحة، كما ينبغي عليهم عدم الإفراط في تقديسهم وتجبيلهم ، فهناك من تفيض به المشاعر فيتطرف في احترامهم حتى يخرجه ذلك من صحيح الاعتقاد.

إن المغالاة في النسب العربي سمة رائجة وسط السودانيين، فالانتساب للرسول (ص)، ثم إلى البيت الهاشمي بالدرجة الثانية، ثم إلى قريش بالدرجة الثالثة، والانتساب إلى العرب عامة بالدرجة الأ خيرة، أمر يغري بادعائه، لما فيه من حوافز وقيمة اجتماعية كبرى تفتح للفرد أبواب السياسة والسلطة، وتمكّنه بقليل من التديّن الظاهر حيازة لقب الفقيه، وعلى أساسها يتشيّخ في الطريقة الصوفية، ويحوز بها الألقاب الرفيعة التي تضعه في طبقة اجتماعية عليا.

إن للمبالغة في الاعتداد بالنسب العربي أو القرشي أو الشريف اشكاليات عديدة تواجهها الشخصية السودانية على كافة مستوياتها الفردي والجماعي والقومي، فهي تشتمل على مفارقات عميقة أودت إلى احتدام الصراع الهويوي، الذي تجلى بدوره في مفارقات سلوكية أخرى، وإلى مغالطات بيّنة. وفي هذا الصدد يورد محمد جلال (١٩٩٩) ما مفاده أن الانتساب الخالص للعرق العربي والمشروع العروبي يعاني من مشاكل جمة، أولها تأسيس مشروعية له داخل خيمة العرب العاربة، وسعياً نحو هذا، اندفع بعض الكتاب فقالوا أن بعض القبائل عرباً خلّصاً وليسوا عرباً اختلطوا مع الأفارقة. ولتأكيد هذا زعموا أن المنطقة التي تسكنها هذه القبائل كانت خالية من السكان عندما قدم العرب إليها. ولحل إشكالية اللون ذهبوا إلى كتب التراث العربي يجمعون كل الإشارات التي تفيد بتوافر الخُضرة والسُمرة في لون العرب، وخلصوا إلى نتيجة مؤداها أن اللون الحالي لهذه القبائل هو اللون الأصلي للعرب. وذهبوا إلى أكثر من ذلك حيث زعموا أن من يسكنون العراق والشام والجزيرة العربية هم الذين فقدوا لونهم العروبي المائل للسمرة والخضرة جراء تهاجنهم مع الأعراق البيضاء. ومن ذلك ما رواه شهود عن العالم الشهير عبد الله الطيب أنه في إحدى محاضرته بمسرح نادي العين الرياضي في دولة الإمارات العربية المتحدة في منتصف الثمانينيات عن أنساب العرب وفخوذهم وبطونهم وتفرعاتها، قد أبان كيف أن العروبة العاربة قد تمازجت مع كثير من الجنسيات والألوان فأصبحت الغلبة في العالم العربي بما فيه اليمن والجزيرة العربية للعروبة المختلطة المتمازجة والعروبة المستعربة .. وبقيت سمة العروبة في ثبات لغة القرآن والثقافة التي حفظتها بطون الكتب والفلسفة والشعر الخ.. وأوضح كيف كانت أنساب العرب خالصة في قديم الزمان، وكيف تغيّرت شكلاً ومضموناً في حاضرها بحكم الهجرات والهجرات المعاكسة. وقد نسب كل جهة من الجهات العربية

إلى رجل في الجزيرة العربية، وحينما جاء على ذكر أهل السودان توقف ضاحكاً، فهتف السودانيون في القاعة مرددين. ولمن ينتمي أهل السودان.؟. فقال أما نحن أهل السودان فإننا ننتمي إلى (شرف النحنحة)، فزاد الوجوم والترقّب في أرجاء القاعة في انتظار التوضيح، وبعد برهة طفق يحكي أن الرسول (ص) كان يجلس مرة متوسطاً جمعاً من صحابته، فيما جلس إلى يمينه عمه حمزة وعلى يساره عمه العباس عليهما رضوان الله، وقد كان حمزة أبيض البشرة بينما كان العباس أسمراً، فقام أحد ظرفاء الصحابة ممازحاً يسأل النبي(ص) :"لمن الشرف يا رسول الله؟ "، فأجابه النبي الذي فهم قصده قائلاً:" الشرف لي ولعمي حمزة"، ثم بعد أن انصرف المجلس إلى أمور أخرى، فأعاد الرجل السؤال، فرد عليه الرسول(ص) متبسماً قلت لك الشرف لي ولعمي حمزة، ثم أعاد الرجل السؤال مرة ثالثة متظاهراً بنسيان إجابتّي الرسول(ص) السابقتين، وهنا رد عليه الرسول :" قلت لك يا هذا الشرف لي ولعمي حمزة"، وفي هذه اللحظة تنحنح العباس لينبه بوجوده .. فالتفت عليه النبي(ص) وقال للسائل ولعمي العباس". وبالاتساق مع هذه الرواية، وفي مسار حل إشكالية سمرة السودانيين واختلافها عن غالب العرب، وفكرة الانتساب للعباس، نجدهم يحتجون ببيت شعر ينسب إلى العباس يفتخر فيه باختلاف لونه وميله للسمرة في مقابل أخوته وسائر أهله يقول فيه:

أنا الأخضر من يعرفني * أخضر الجلدة من خير العرب**

من يساجلني يساجل ماجدا * يملأ الدلو إلى عقد الكرب**

والملاحظ أنه استخدم للدلالة على اللون الأسمر الداكن بالخضرة، وهو نفس الاستخدام الدلالي الذي يستخدمه السودانيون في لهجتهم العامية، فيقولون فلان لونه أخضر وتنطق(أخدر) بقلب الضاد دالاً، كما في اللهجة السودانية فمثلاً يقولون النبي الخِدر قاصدين النبي الخضر وهكذا. ووجه الطرافة في ذلك أن الأخضر ليس من ألوان البشر، ولكن يبدو أنه استخدام للتلطّف وللبعد عن استخدام لفظ أسود لارتباطها بدلالات عنصرية ولفك الارتباط بين دلالتها وبين من هم مصنّفين حسباً ونسباً بأولاد عرب وهم سود البشرة فيقولون فلان أخدر، ويستخدمون لمن أرادوا تبخيس نسبه وصف أسود. وبالاتصال مع ذلك فإن للسودانيين تصنيفات للألوان لا تشابه التصنيفات المتداولة لدي الآخرين فتجدهم يصفون فلان بأنه قمحي نسبة للقمح ، وفلان أصفر، وهذا الاختلاف بالطبع لا يشمل الاختلاف في درجة اللون نفسه، ففي

السودان يبدأ التدريج لألوان البشرة في حدود ضيقة لذا ابتكر العقل السوداني هذه الأوصاف الخاصة به.

وفيما يتصل باللون الأخضر (الأسمر الغامق) كما في العامية السودانية، فقد كان إلى وقت قريب محل غزل وإعجاب، سواء لدى الذكور أو الإناث هذا قبل الغزو الفضائي وبروز ظاهرة الاغتراب، واحتدام جدل الهوية الذي جعل الكثيرين يحرصون على استيفاء المعايير العروبية من خلال الألوان تأكيداً للنسب العربي، وقد أدت هذه الأسباب إلى تحولات في القيم الجمالية خصوصاً لون البشرة، فقد كان السودانيون إلى وقت قريب يتغنون بجمال اللون الأخضر، مثلما في: الطير الخداري، أو خداري البي حالي ما داري، أو الخدار خداري يا ناس ومن العين بداري يا ناس، وزولي اللخدر كان شفتو بخدر، وفي أغنية يا مولاى اه من غلبى الشهيرة للشاعر عكير الدامر التي يقول في أحد مقاطعها:

أخدر ليهو ضل فوقو المحاسن شرن
وأفلج فاطرو زي برق السواري الكرن
يتقسم مقاطع في المشي و يتحرن
زي فرخ القطا الأماتو ركن و فرن

ونستشف من هذه الأبيات ومن غيرها من التراث الفني والأدبي السوداني، كيف أن السوداني كان يحتفي باللون الأسمر الغامق، وكيف كان يعدّه من من علامات الجمال المطلوبة، ونظراً لحدوث تلك التحولات بات السوداني يفضّل اللون كلما كان أبيضاً.

١٩. الانفعال الغضبي:

للانفعال أنواع مختلفة، منها انفعالات الفرح والغضب والحزن، وهي حالات وجدانية وردود أفعال تنتج في مواجهة موقف خارجي أدركه الفرد على أساس أنه مغضب أو مخيف أو محزن، مما يستدعي تغيّرات فسيولوجية تطرأ على الفرد كنوع من أنواع الاستعداد لمواجهة الحدث. ويقاس الانفعال السوي من خلال شدته وموضوعه وطرق التعبير عنه، والانفعال غير المناسب هو الانفعال الضعيف أمام مثير قوي، أو القوي في مواجهة مثير ضعيف، أو الانفعال أمام ما لا يستدعي الانفعال عادة، أو التعبير عنه

بطرق لا تتوافق مع طبيعة الحدث أو المعتاد الاجتماعي، وسوية الانفعال تقاس بالمعيار الاجتماعي في كل الجوانب المرتبطة بطبيعته.

والشخصية السودانية في هذا الشأن شخصية سريعة الغضب، وسريعة في استشعار الاستفزاز والاستجابة له، ولكنها في ذات الوقت سريعة العودة للحالة الطبيعة والمسامحة، فالسوداني من السهل أن تأسره بالمعروف وكما يقولون في أمثالهم "الحسنة معطت شنب الأسد". وبذات القدر من السهل أن تفقده صوابه وأن تخرجه عن طوره. فالشخصية السودانية شخصية ساخنة في تعبيرها عن الغضب، سهلة في استثارتها فكأنها تسيطر عليها الشخصية البدوية حينذاك، ولكنها سرعان ما تتملّكها الروح المتصوّفة فتسامح وتهدأ وتستغفر الله العظيم. إن أبلغ من وصف السوداني في هذا الجانب أهل الخليج حيث يقولون عنه أنه مثل زجاجة المياه الغازية إذا تناولتها بهدوء تستمتع بها، أما إذا رججتها بعنف فإنها تفور عليك وتصل خياشيمك وتضرك. ويسرد الجزولي دفع الله رئيس الوزراء الأسبق (منير، ٢٠١٠) فيذكر أنه كان واضحاً جداً له من خلال من تجربته في نقابة الأطباء ورئاسة الوزراء أنه أن تحترم السوداني هو أهم ما يجب عليك فعله إذا أردت منه أن يتعاون معك وأن تحصل على الكثير منه وتخرج بأفضل ما لديه ، ومن ثم تستطيع أن تطوّعه لما تريد، أما إذا اتجهت نحوه بالعنف والنظرة الدونية فإنك تخلق لنفسك مشاكل لا أول لها ولا آخر. وهو ما يراه كذلك عمر المضواحي (٢٠١٠) حيث يؤكد أن السوداني تكسر ثورة غضبه كلمة اعتذار، ولا يتورع عن ردم تجربة قاسية معك ملؤها الخطأ وكسر الخاطر. ولا يتردد لحظة عن إطفاء شمس غضبه السريع والمندفع، ليتحول في لحظات إلى شجرة (دليب) معمرة تمد ظلاً طويلاً يتجاوز محطات العفو والصفح والتسامح.

٢٠. الذهنية الماضوية النوستالجية (Nostalgia):

النوستالجية هو مصطلح يستخدم لوصف الحنين إلي الماضي، وتقابل العقلية الواقعية التي تتقيّد بشروط الواقع لتتطلع إلى المستقبل، ويرى وضاح شرارة (١٩٨١م) أنها تغليب الرمزي على التاريخي، وتغييب الواقع وآلياته لحساب الرمز الثابت غير المتغيّر أو الساكن، وهذا الرمز في نهاية المطاف مفهوم أو تصوّر ثابت بل مقدّس، فالمتعالي على التاريخ دائماً يجد مرجعيته وجذوره في الماضي، وفي مرحلة معينة من

هذا الماضي لا بصفته تاريخاً بل بصفته نموذجاً معيارياً يتسامى على التاريخ ذاته (الحمد، ١٩٩٣م). إن الذهنية الماضوية نوع من النكوص (Rogation)، الذي يحدده سيجموند فرويد بوصفه آلية من آليات أو حيل الدفاع عن النفس، يستخدمها الفرد بصورة لا شعورية لتجنّب مواجهة الحاضر المليء بالإحباطات والفشل وعدم الإشباع والعجز، فيستدعي صوراً من الماضي. ونحو هذا المعنى يذهب حجازي والذي يسميها السلفية (٢٠٠٥) إلى أن مدى شيوعها بشقيها (الرضوخ للتقاليد والأعراف، والاحتماء بالماضي وأمجاده) أمر من الناحية النفسية، مرتبط بمقدار درجة القهر التي تمارس على إنسان العالم المتخلّف، وبمقدار إحساسه بالعجز والضعف والغلبة على أمره إزاء غوائل الطبيعة وعنت المتسلطين. لذلك هي آلية دفاعية إزاء تحديات لا قبل له بها، تشلّ مبادراته في الحاضر وتسد أمامه آفاق الخلاص المستقبلي. فهناك علاقة طردية بين الذهنية الماضوية والإحباطات الحاضرة، فكلما زادت الإحباطات زاد الإيغال في هذا النمط من التفكير.

إن العقل العربي عموماً، كما يرى الحمد (١٩٩٣) يميل إلى أن يصبغ أحداثاً تاريخية معينة بـ"الفرادة" والتفرّد ورفعها إلى مصاف الرمز المتسامي، الذي لا يتكرر، فتتحوّل هذه الأحداث وأبطالها إلى "أساطير . بعد الاختزال والإضافة . لا يمكن أن تكرر في التاريخ المعلوم، ولكنها تبقى أملاً وحلماً مانحاً قيماً معينةً يهتدي بها، ولكن لا يمكن الوصول إليها بشكل مطلق وكامل. والشخصية السودانية لا تختلف عن الشخصية العربية بصفة عامة من حيث الذهنية الماضوية، حيث تسود لديها بدرجة كبيرة، وينطبق عليها كل ما ذكر، فهي تقوم بأسطرة الرموز التاريخية وإسناد الخوارق إليها. وربما تتفوّق في ذلك على باقي الشخصيات العربية، نسبة إلى جذورها في مدرسة التصوّف التي تشكّل لديها الماضوية المؤسطرة قيمة كبرى، فالعقل الصوفي المتطرّف يسيطر عليه الاعتقاد في الكرامات الخارقة لمشايخه الغابرين. وتظهر هذه الصورة جلية فيما رصده ود ضيف الله في كتابه (الطبقات) عن كرامات وخوارق لا يصدّقها العقل عن مشايخ الصوفية في العصور السنارية. كما نجد أن للثقافة الأفريقية أثراً كبيراً في تكريس هذا الاتجاه، فهي ثقافة تقوم على تمجيد

الأسلاف والاعتداد بهم لدرجة عبادتهم وتقديسهم لدى بعض الثقافات الأفريقية الفرعية.

إن لسيادة الذهنية الماضوية لدى السودانيين تجليات بائنة، فهي تظهر في التسقيف التاريخي الذي يحددونه لكل أشكال العطاء الإنساني. ففي شتى ضروب الحياة وأنشطتها عصور ذهبية لا تدانى ولن يأتي مثلها، في السياسة، والفن والغناء، والرياضة، والعلاقات الإنسانية .... الخ. وتجدهم يحدّدون نماذج بارعة ورموز مثالية لا يمكن تكرارها. وكلما مروا بتجربة فشل يعقدون مقارنة بين الماضي والحاضر، وهي في الغالب محسومة للماضي. ويعد هذا السلوك من أبرز خصائص الذهنية الماضوية حيث "ينزع الفرد أو المجتمع إلى قياس الوقائع التاريخية الملموسة والمعاشة والحاضرة على واقعة ماضية اتخذت شكل الرمز والتعالي على الواقع ذاته، بعد أن أخضعت لعمليات الاختزال والتهذيب والنمذجة (الحمد، ١٩٩٣). فتلك الرموز التاريخية ليس هي كما هي في الصورة المتخيّلة، ولكنها أصبحت كما نريدها أن تكون.

إن النزوع الماضوي قد أفرز نوعاً من صراع المجايلة بين الأجيال السودانية، فالصحف تعج بالحديث عن الماضي وذكر مآثره والتغني برموزه متناسين مشكلات الحاضر واحباطاته، بل ويغضون الطرف عن حقيقة هامة هي أن هذا الفشل المزري هو نتاج تراكم ممارسات فاشلة منذ بواكير نشوء الدولة السودانية، وأن كل جيل أسهم بقدر ما في الراهن، ولما تثاقل ميراث الفشل وتراكم بات ملحوظاً ومؤثّراً بهذا القدر من الاتساع والعمق. وتجد لدى أي فرد من العامة اعتداد قائم على أحاجي وحكاوي شفاهية عن أسلافه تمجد مواقفهم وقدراتهم وكسبهم الغير مسبوق أو ملحوق، ويتكثف هذا الاعتداد الماضوي ليشمل التراث العائلي أو القبلي، ويتسع أكبر ليطال التاريخ القومي .

ثانياً: سمات وخصائص مصدرها التصوف:

يمثل التصوّف مصدراً مهماً وأساسياً من مصادر تشكيل الشخصية السودانية، بل قد يكون من أهم المكوّنات التي ميّزت السودانيين، والملاحظ أنه يختلف في عمق تأثيره، ونوعيته عن التصوّف السائد في المحيط الإقليمي. ولعل مردّ ذلك إلى تفاعل تلك الروح الصوفية مع مكونات الثقافة الأفريقية والثقافية النوبية المحلية، مما أنتج نمط مركزي يتصف بالقوة والجدة. ويؤكد ذلك عبده بدوي (١٩٨١) حيث يرى أنه ومن عملية المزج الشديد بين العروبة والزنوجة، وُلد خط روحي حفر عميقاً – ومازال– في النفسية السودانية، وهو عالم التصوّف، والذي اختلطت فيه الظواهر الإسلامية بظواهر "العرافة" و"الكجور"، كما تفاعل التصوّف مع العناصر الثقافية النوبية، ومع البداوة المرتبطة بالعروبة، كل ذلك وسم الثقافة الصوفية في السودان بوسم يختلف عن غيرها. ويعتبر التصوّف الأسلوب التديّني لمعظم أهل السودان، وهو المدرسة التي تخرّج فيها معظم دعاة السودان، وهو الطريق الذي عرف به السودانيون الدين الإسلامي، لذا أصبحت رؤاهم في التديّن إلى حدٍ كبير متأثرة بهذا الاتجاه التربوي، وبالتالي باتت كل الخصائص التي يدعو لها التصوّف مركوزة في شخصياتهم بدرجات متفاوتة، وموجودة بصورة أفقية ورأسية، وهذا يجعلها من أبرز خصائص الشخصية السودانية.

إن الشخصية السودانية شخصية متصوفة بالدرجة الأولى، لذا تتجلى خصائص التصوّف في معظم سلوكياتها، وقد تشرّبت التصوّف منذ زمن سحيق، وقامت باستعياب آدابه وقيمه ضمن منظومتها القيمية حتى بات المرتكز الأساسي الذي يفسّر ويحدّد سلوكها، فهي شخصية بسيطة، زاهدة، متواضعة، أبرز معالمها المبالغة في إظهار الوجد والمحبة للرسول (ص) ولمدينته. ويكون التعبير عن ذلك واضحاً من خلال السلوك اليومي، وجلياً بواسطة المنتج الثقافي والأدبي، فللسودانيين تميّز وكثافة وجودة إنتاج فيما يعرف بشعر المديح النبوي وهو غرض شعري ينحصر موضوعه في التغنّي بالأشواق لشخص النبي الكريم (ص) ولمدينته، وذكر خصاله الخَلقية والخُلقية، ويتضمن الحض على الخلق الصوفي وذكر مآثر الصحابة رضوان الله عليهم وشيوخ التصوف، كما يتضمن التذكير بالآداب الاسلامية ويحث عليها،

وغالباً ما تصاحبه ايقاعات الدفوف والطبل والرق، ويتم هذا التغنّي في محفل يعرف بالنوبة أو حلقة الذكر، وهي طقوس ترقى لديهم إلى درجة تعاملهم معها بوصفها عبادة.

وعموماً يمثّل الشعر لدى المتصوّفة وسيلة للدعوة والإرشاد وإظهار عاطفة المحبة للرسول الكريم(ص)، وهو أداتهم فاعلة، فالشعر قد لازم حركتهم منذ بواكير نشأتها، وبات وعاءً حاملاً لقيمها داعياً ومحبّباً لها، لارتباطه بالروح المهذّبة الشفافة، وبالطقوس الممارسة في بعض صور التعبد لديهم مثل المديح النبوي والايقاعات المصاحبة له. والعلاقة بين التصوّف والشعر علاقة متبادلة، فكثير من الشعراء هم متصوّفة في الأساس، وكثير من المتصوّفة هم شعراء أصلاً، ظهرت بصمات التصوّف العميقة في منتوجهم الأدبي والثقافي. لذا تجدهم يمجدّون قيم التواضع والزهد والبعد عن الزهو وتجنّب الحرص على الدنيا وزخرفها، وما من غرض من أغراض الشعر إلا ونفذ شعراء المتصوفة إلى بث دعوتهم ونشر قيمهم من خلاله. وعلى كل الأحوال فقد تجلّت التربية الصّوفية ونجحت بشكل كبير في غرس العديد من الخصائص في الشخصية السودانية، وسنورد فيما يلي بعضها:

١. الزهد والتواضع:

يعتبر الزهد والتواضع تاج المتصوّفة وركن فلسفتهم الركين، ويُعبّر عنه في الأدب الصوفي بمقولة "الدنيا جيفة تركناها لكلابها"، ويسعى الصوفي إلى تحقيق الزهد في مسلكه بلبس الصوف والأسمال البالية والمرقّع من الثياب والمشي حافي، كما في حالة الدراويش، ويحرص كذلك على تناول الأطعمة الرخيصة والنأي عن كل ما هو فاخر ومميّز، بل ويصل ببعضهم إلى الانقطاع عن الدنيا والناس والتفرّغ للعبادة، وذلك من أجل تأديب الذات وتطويعها على الطاعات، والعبادة المخلصة، وتخليصها من الشهوات والجري وراء الملذات، وتنقيتها من كل ذرة كبر وخيلاء.

إن لمدرسة التصوّف أثر عميق في تشكيل الشخصية السودانية، وفي وسمها بقيمتي التواضع والزهد، وذلك ما يراه محمد سبيل (٢٠٠٠) حيث يوضح أن للتربية الصوفية تجليات على الشخصية السودانية، ويرى أن من المسيد (أهم مؤسسات التصوف) انحدرت قيم وسمات شخصية محدّدة تعدّ من مميزات السلوك السوداني،

ومن ذلك: التواضع والتسامح والزهد وتمجيد الفقر والانحياز للضعيف وعدم الاعتراف بالتمايز أو النبوغ والتشكيك في مشروعية حالات النجاح اللافتة، وكذلك بساطة الطعام والملبس وتواضع العمران، وغير ذلك كثير مما كان يتلقاه الفرد من أخلاقيات



متصوفة دراويش بلباسهم المرقع

وقيم، تحوّلت مع مرّ الأيام إلى أعراف ومحددات سلوكية (أي ثقافة بالمعنى الأنثربولوجي) توارثتها الأجيال، حتى لتجد مظاهرها عند من لا صلة له بتربية (حيران) المسيد مباشرة. ويعبّر عن هذه القيم الصوفية الشاعر محمد مفتاح الفيتوري في قصيدته ياقوت العرش بقوله:

دنيا لا يملكها من يملكها
أغنى أهليها سادتها الفقراء
الخاسر من لم يأخذ منها
ما تعطيه على استحياء
والغافل من ظنّ الأشياء
هي الأشياء !
تاج السلطان الغاشم تفاحه
تتأرجح أعلى سارية الساحة
تاج الصوفي يضيء
على سجادة قش

ويقول أيضاً :

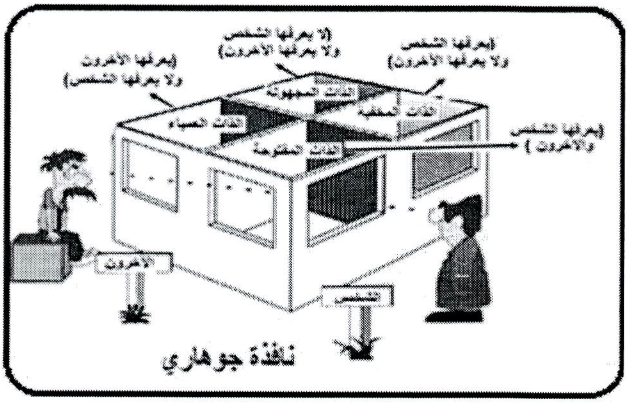
لن تبصرنا بمآقٍ غير مآقينا
لن تعرفنا
ما لم نجذبك فتعرفنا وتكاشفنا
أدنى ما فينا قد يعلونا
يا قوت
فكن الأدنى
تكن الأعلى فينا

وقد عبّر الشاعر من خلال هذه الأبيات عن روح التصوّف، وعن جملة من القيم والآداب الصوفية، ومنها الإشارة إلى أن معيار علو المقامات في التصوّف هو التواضع، فكلما تواضع الفرد وزاد زهده كان الأعلى مقاماً. وهو في ذلك يسير على درب العديد من الشعراء والأدباء الذين تشربوا هذه الروح، فشعت من خلال أشعارهم دعوة واعتداداً بقيمة الزهد التواضع. ومن نماذج ذلك أيضاً قصيدة الشاعر عبد النور في رثاء الشيخ الصوفي أبو إدريس العركي التي قال فيها :

صوفي الصفات فذاك شيخي	**أبـو إدريس الورع الوجول**
لأخـراه سريعاً مستعداً	**وعـن أعمال دنياه عطول**
لا يشتـاق للـذات فيها	**من مأكول ومشروب العسول**
لمرضاة ربه سهر الليالي	**أحب الجوع واكتسب النحول**

إن التواضع عموماً من الصفات المحمودة والتي يدعو لها الإسلام ويحض عليها، ولكنه في وجه من أوجهه يكن مذموماً، فقد روى عن الرسول الأكرم محمد صلى الله وسلم قوله :" إن من الغيرة ما يحب الله، ومن الغيرة ما يبغض الله، وإن من الخيلاء ما يحب الله، ومنها ما يبغض الله، فأما الغيرة التي يحبها الله فالغيرة في الريبة، وأما الغيرة التي يبغض الله فالغيرة في غير الريبة، والخيلاء التي يحب الله فاختيال الرجل بنفسه عند القتال واختياله عند الصدقة، والخيلاء التي يبغض الله فاختيال الرجل في الفخر والبغي (رواه أحمد وأبو داود والنسائي). فعلى هذا نتوصل إلى أن هناك مواضع يستحب فيها الزهو والاعتزاز بالذات، ويجب على الفرد أن يدركها وليس عليه دائماً أن يكون متواضعاً.

فالتواضع القائم على الجهل بالقدرات الشخصية والاستهانة بها وعدم تقديرها حق قدرها، يترتّب عليه فقدان الاستبصار بالذات، وهو يعني الفرد واعي بذاته، وبالتالي يكون قادراً على صياغة أهداف تتناسب مع ما يعيه من خصائص نفسه، ويكن قادراً على النجاح في حياته، وإلا بات في حكم الإنسان المهدور. حيث أن جهل الفرد قدراته وعدم تعرفه عليها أو اعترافه بها، يدخل في باب الهدر، فتصبح قدراته وإمكانياته طي المجهول.



ويصبح بحاجة لاستكشاف عميق لتلك القدرات، ثم توظيفها والسعي بها لتحقيق أهدافه، وبالتالي تحقيق ذاته، وهذا من مؤشرات الصحة النفسية، ومن دواعي عمارة الأرض وتحقيق الإنسان لرسالته. فالجهل بالقدرات الشخصية أو الاستهانة بها على المستوى الفردي أو الجماعي من أسباب التخلّف والتأخر. وينقسم الناس في جانب المعرفة والاستبصار بالقدرات والخصائص سواء أكانت سلبية أو ايجابية إلى أربعة أقسام، يوضحهم جوهاري من خلال نظريته الشهيرة ب"نافذة جوهاري"، والتي تتضمّن أن الفرد له أربع مناطق:

١. **المنطقة المخفية أو الذات المخفية:** وهي التي يعرفها الشخص ولا يعرفها الآخرون.
٢. **المنطقة أو الذات العمياء:** وهي التي يعرفها الآخرون ولا يعرفها الشخص عن نفسه.
٣. **المنطقة أو الذات المجهولة:** وهي التي لا يعرفها الشخص ولا يعرفها الآخرون.
٤. **المنطقة المفتوحة أو الذات المفتوحة:** وهي التي يعرفها الشخص والآخرون.

ويحدّد جوهاري أنه كلما كانت المنطقة المفتوحة أوسع من الأخريات كان الفرد صحيحاً تليها المنطقة المخفية، وهي ما يعرفه الشخص عن نفسه، فكلما كانت أوسع كان الفرد مدركاً لها ولمحتوياتها، كلما كان أفضل وهكذا. ولعل هذا الحديث ينسجم مع القول المأثور:"رحم الله امرءً عرف قدر نفسه"، ويقال أن سيدنا عمر بن الخطاب قد نقشه على خاتمه، ويبدو أن هذه الرحمة هنا ليس المقصود بها الرحمة الأخروية فقط، إنما الرحمة هي الشعور بالسعادة، الفرد المدرك لنواقصه ومواهبه وإمكانياته تتحقق له السعادة نتيجة التوافق بين أهدافه وقدراته، وتتحقق له أيضاً الثقة بالنفس بناءً على معرفته الحقيقية بحدود قدراته. وكما قيل في المثل السوداني السائر "العارف عزو مستريح"، وقيل أيضاً "العارف عزو كلام الناس ما بهزّو"، فثقة الإنسان بنفسه حجر الزاوية للنجاح القائم على استثمار القدرات بكفاءة، هو تحقيق الذات وتأكيدها.

إن التواضع لدى الشخصية السودانية العائد إلى سيادة الروح المتصوّفة في غالبه أمر محمود، إلا أنه في بعض الأحيان مذموم ويؤثر سلباً على انتاجيتها. ويمكن القول بأن هذه السمة بقدر ما حقّقت من تلاحم اجتماعي وبنية اجتماعية قوية. إلا أنها في المقابل قد أثّرت سلباً على جوانب الإنتاج بأشكاله المختلفة، فالفرد يتحاشى أن يقدّم نفسه على أساس معرفته ومواهبه، ويتجنّب الحديث عن نفسه، ويستهين بقدراته، في الوقت الذي فيه النجاح وتحقيق الأهداف العظيمة لا يقومان إلا على الاعتراف بالمواهب والقدرات ووضع الفرد نفسه في المكان الذي يناسبها، ويوازي ما لديها من إمكانات، وسنتناول ما لهذه الخاصية من تمظهرات في الخصائص في معرض تناولنا لخصائص أخرى .

من ناحية أخرى نجد من أبرز صور الزهد في الشخصية السودانية تحاشي السلطة والنأي عن السلطان، فمن أسوأ ما يقوم به الفرد في نظرها التقرّب للسلطات. وذلك نظراً إلى أن فكرة التصوّف تضع المتصوّف في مقامات أعلى من السلطان، لذا فإنهم بحسب هذه المرجعية لا يسعون إليه ولا ينشدون منه كسباً ولا يطلبون لديه وداً. والأدب الصوفي ينصح ألا تطلب الدنيا حتى من ربها، فكيف تطلبها من عبدٍ من عبيده. فالترفّع عن كسب ود السلطان يعتبر من التقاليد الراسخة في المدرسة

الصوفية، وقد لخّص ذلك الحكيم الصوفي الشهير الشيخ فرد ود تكتوك بقصيدته التي جاء فيها:

يا واقفًا عند أبواب السلاطين * أرفق بنفسك من همٍ وتحزين**
تأتي بنفسك في ذلٍ ومسكنة * وكسر نفسٍ وتخفيضٍ وتهوين**
من يطلب الخلق في إنجاز مصلحة * أو دفع ضر فهذا في المجانين**

إلى أن يقول فيها:

خلِّ الملوك بدنياهم وما جمعوا * وقم بدينك من فرض ومسنون**
استغن بالله عن دنيا الملوك كما * استغنى الملوك بدنياهم عن الدين**

٢.الفشل في عرض الذات:

وهي من الخواص ذات الارتباط الوثيق بسمتي التواضع، وهي نتاج لفلسفة الزهد والتربية الصارمة التي تذم التكالب على الدنيا، لذا فإن الافتخار بالذات وإظهار محاسنها ومواهبها يعد خروجاً عن هذا الأدب، ويعتبر السودانيون الحديث عن الذات من باب (الفشخرة والبوبار)، بل ويضعون من يفعل ذلك في أسوأ مقام، فيقولون في المثل (شكّار نفسو إبليس)، فهم لا يحبذون الحديث عن الذات ويستهجنون هذا السلوك.

٣.الفشل في استغلال القدرات والإمكانات الخاصة:

وهذه الخاصية أيضاً ترتبط بسمتي التواضع والزهد، وهي انعكاس لفشل الفرد أصلاً في اكتشاف مقدراته أو عدم اعترافه بها، وهذا بالطبع نتاج لأسلوب التربية الصوفية التي تعتبر من التعالي المذموم والعجب بالنفس المرفوض شعور الفرد بقدراته خاصة، أو بالتميّز في أي شأن من شئون الحياة ضرب. فالفرد كما أسلفنا لا يستطيع استغلال إمكاناته أو مقدراته، إلا أن يكون بدءً معترف بها، وبالتالي يخطط ويبني أهدافه على أساسها، وتنعكس هذه السمة على المجتمع ككل، ففشل مجموع الأفراد في استغلال إمكانياتهم، يؤدي بالضرورة إلى إهدار طاقات مجتمعهم، وبالتالي يتحوّل إلى مجتمع راكد متشابه تقليدي ينتج بالحد الأدنى، ويتقيّد جميع أفراده بالمستوى المتوسط في الانتاجية والنجاح فلا يشذ، ويظل حريصاً على السير في هذا

المستوى، فالمجتمع ينزع نحو تنميط أفراده في متوسط إنتاجهم بحيث أن الزيادة تدخل في حيز الشذوذ والبروز الغير محمودين.

٤. ضعف مستوى الطموح:

وهو خاصية تندرج تحت قائمة خصائص الزهد، فالزاهد لا تتطاول مطامحه ليؤمّل في الحياة آمالاً عراضاً، فالحياة في نظره قصيرة حقيرة. ولذا فالسودانيون في مثلهم السائر يقولون "خربانة أم بناياً قش الدنيا دار الغش"، ولذا تجدهم يحدّدون طموحاتهم بخطط محدودة الأمد، في حدود الراهن أو المستقبل القريب. وفي نظرهم التخطيط بعيد الأمد والسعي بدأب من أجل تحقيق هذه المخططات يدخل في باب اللهاث وراء الدنيا ومكاسبها، وهو كما ذكرنا من المذمومات في الأدب الصوفي، فشر ما يقوم به المتصوّف أن يسعى لكسب الدنيا وحيازتها. ويعتبر ذلك فهماً سقيماً لمفهوم الإيمان والتديّن والعبادة، وقد ترتب عليه تردي الحياة في السودان عموماً، وضعف في الناتج القومي السوداني، وإهدار على الصعيد الشخصي.

٥. العفو والتسامح (عفا الله عما سلف):

التسامح قيمة إسلامية أصيلة، والإسلام دعوة للتسامح والحبة والوئام، فعن أبي أيوب الأنصاري، رضي الله عنه، أن رسول الله(ص) قال:"لا يحل لمسلم أن يهجر أخاه فوق ثلاث ليال يلتقيان فيعرض هذا ويعرض هذا وخيرهما الذي يبدأ بالسلام" رواه البخاري، ومسلم. كذلك يقرر الإسلام أن من عفا وأصلح فأجره على الله، قال تعالى: (وإن تعفوا وتصفحوا وتغفروا فإن الله غفور رحيم) (١٤) التغابن. ورغم دعوة الإسلام للتسامح والتصافي، لكنه في ذات الوقت يعطى المظلوم الحق في أخذ حقه، ويترك له الخيار في أن يختار الثواب الأخروي بالتنازل عنه لوجه الله، أو التمسك به وأخذه في الدنيا، فالإسلام ثبّت الحقوق، ثم يعرض على المسلم مقابل حقه ثواباً في الآخرة، إذن في الأمر فسحة، فمن تمسّك بحقه ولم يعفُ فهو غير آثم، ولكنه يفقد أجر العفو. وفي هذه الفسحة نجد أن الناس والأمم تختلف باختلاف ثقافاتهم فمنهم من يتمسّك بحقه، ومنهم من ينشد الأجر. وبالنسبة لموقف الشخصية السودانية من ذلك فأنها في الغالب تحبّذ خيار التسامح والعفو وتميل إليه أكثر، ومرجع ذلك كما يذكر عبد الغفار محمد أحمد (١٩٩٥) إلى أن إسلام أهل السودان له طابع يتميّز

بشيء من التسامح لا يتوافر في بلدان إسلامية أخري، فالتسامح قيمة سودانية أصيلة ينشدها السوداني، بل يعتبر في كثير من الأحيان أنه من العيب الاجتماعي أخذ التعويض مقابل الضرر حتى لو كان بمستوى فقدان ابن أو قريب، فمثلاً في حوادث السيارات المؤدية للوفاة على الرغم من أن السيارة تكون مؤمنة وشركة التأمين هي من يدفع، إلا أنه يرفض ويرى أن في ذلك عيب وبيع للدم، لذا فدائماً ما تنتهي المشادات والمشاجرات بالعفو والتسامح.

وعلى الرغم من تحلّي الشخصية السودانية بهذه الفضيلة، إلا أنها سريعة الغضب والهيجان كما أوردنا سابقاً، ويبدو الأمر كأن هناك تناقضاً، ولكنه ليس كذلك، فالشخصية السودانية يطغى عليها الطبع البدوي وتبادر في ردة الفعل الأولى باتخاذ مواقف حادة حال الاستفزاز وسلب الحقوق والتعدي، إلا أنها سرعان ما تغير من حالتها لحظة ما تتحرك آليات الطبع الصوفي فتجدها تتخذ منحنى هبوط من قمة الهيجة قد لا يكون تدريجياً ، فتنطفيء الثورة وتخمد وتصالح وتسالم وتسامح. ويؤكد ذلك عمر المضواحي (٢٠١٠) حيث يذكر أن السوداني تكسر ثورة غضبه كلمة اعتذار، ولا يتورع عن ردم تجربة قاسية معك ملؤها الخطأ وكسر الخاطر. ولا يتردد لحظة عن إطفاء شمس غضبه السريع والمندفع.

٦. القدرية السلبية:

إن التسليم بالقضاء والقدر ركن من أركان الإسلام، لا يتم الإسلام إلا به، وهو أمر محمود ومأمور به، وعلى الإنسان أن يؤمن بذلك خيراً وشراً، إيمان لا يخالطه الشك. كما عليه في ذات الوقت أن يسعى لتحقيق رسالته في الحياة المتمثّلة في عمارة الأرض من خلال العمل بجدٍ واجتهاد، مستحضرا أقدار الله سائلاً إياه التوفيق والسداد والقبول والرضا. وعليه أن يسعى وليس عليه إدراك النجاح، وهذا هو الإيمان الإيجابي بالقدر. إن موقف كثير من المسلمين من هذا الركن الإيماني فيه خلط كبير، يتضح من خلال قصة سيدنا عمر عندما نوى الرجوع من دخول القادسية بعد علمه بتفشّي الطاعون فيها، فقد قام أحد الصحابة بجذب لجام دابته قائلاً :"أتفر من قضاء الله يا عمر؟"، فقال الفاروق عليه رضوان الله :"يا هذا أفر من قضاء الله الموت إلى قضاء الله السلامة"، ثم قال له: أرأيت لو أن رجلاً هبط وادياً له عدوتان

إحداهما خصبة والأخرى جدبة، أليس من رعى المجدبة بقدر الله، ويرعى من رعى الخصبة بقدر الله؟. يمكن القول بأن حديث سيدنا عمر يدخل في باب الإيمان الإيجابي بالقدر والقضاء، بينما الذي يريد أن يرمى نفسه في التهلكة إحقاقاً للقدر فهذا هو الفهم السلبي لمفهوم القدر. ومن أنواع هذا الفهم الغريب ما كان لدى الطائفة الشهيرة في تاريخ الإسلام والتي كانت تسمى بالقدرية الجبرية والتي تؤمن بأن دخول الفرد الجنة أو النار أمر قدري محتوم في الأزل، لذا فمهما فعل فالأمر منتهٍ أزلاً.

وبالنسبة لتصوّرات الشخصية السودانية للقدر، نجد أنها عموماً شخصية مؤمنة إيماناً عميقاً، ومنفعلة بدينها انفعالاً إيجابياً، باعتبار مصدرية الثقافة الإسلامية الأساسية في تشكيلها. أما في جانب تعاطيها مع مفهوم القدر، فهي تتعامل معه في جانب من جوانبها بصورة إيجابية تتفق مع روح الإسلام، فهم صبّارون عند المحن والملمات يذكرون الله حينها ويحتسبون كل ما يلمّ بهم من مصائب عنده، ويطلبون منه الأجر والثواب ويسألونه الصبر والعزاء. إلا أنهم في جانب العمل والسعي والارتزاق فكثيراً ما يوظّفون القدر توظيفاً تبريرياً يعفيهم من مشقة السعي والبحث عن توسعة الأرزاق، فتجدهم يقولون "المكتوبة ياها الجات والمقسومة مابتتفات"، و"كان جريت جرى الوحوش غير رزقك ما بتحوش"، "اصرف ما في الجيب يأتيك ما في الغيب"، "الله ما شق حنكاً ضيعو"، ويقولون كذلك "وقتها التجود بخيط العنكبوت تنقاد، وقتها التعاند تقطع سلسل الحداد"، وكذلك "الزارعها الله في الحجر بتقوم"، "رزق زول مابياكلو زول"، "الخسران يمرق من المصران"، "كان كترت عليك الهموم تدمدم ونوم"، رغماً عن أن كل ما ورد من أمثال يؤكد على عمق إيمانهم بأقدار الله، وبأنه الرازق، إلا أن هذه المقولات تدعم البطالة والاسترخاء والقعود عن السعي من أجل رفع مستوى الحياة، رغم ظاهر الإيمان بالقدر الذي يبدو عليها، وكثيراً ما يستنكر السودانيون على الشخص الدءوب بقولهم فلان "ساكي الدنيا" بمعني مطارد الدنيا وهو وصف فيه الكثير من الذم. فهم في هذا الجانب سلبين تجاه الأقدار. ويتدعم هذا التوجه لديهم بدفع من من مدرسة التصوف التي تحض على الزهد. الأمر الذي انعكس سلباً على مستوى الانتاجية، ودرجة عمارة بلادهم.

٧. الإيمان المفرط بالماورائيات:

يقر الدين الإسلامي باختصاص عباد الله المخلصين بالكرامات، كما يقر تأثير السحر والعين والحسد على الإنسان، والمسلم يؤمن بذلك نظراً لوروده في القرآن والسنة، ولكن هل على الإنسان أن يوقف كل حياته على هذه الفكرة؟ وأن يظل رهيناً لسيطرتها؟، وهل عليه أن يفسّر كل حدث يحدث له وفق هذا الاعتقاد؟. إن ظاهرة الإيمان المفرط بالماورائيات منتشرة على مستوى الوطن العربي والعالم الإسلامي، ففي معظم الدول العربية كما يورد عبد المحسن صالح (١٩٩٨) كان الناس ولا يزالون يلجأون إلى الشيخ أو الولي أو العارف بالله حياً كان أو ميتاً أو سيدنا، لاعتقادهم في كراماته واعترافاً بالبركات التي تنساب من يديه وهو يتمتم بذكر الله والرسول، وقد يطلق البخور فيشيع حوله جواً من الطمأنينة والهدوء. ورغم أن السودان مثله مثل سائر هذه البلاد، إلا أن هذه الممارسات لديه أكثر انتشاراً، والراجح أن ذلك يرجع إلى تعدد مصادرها فهي ممارسات منها التدين الصوفي وبالثقافة الأفريقية والنوبية. فالتصوّف يركّز فكره على الكرامات ويعتدّ بها، ويعتبر أنها من خواص مشايخ الصوفية. وقد قام ود ضيف الله في كتابه ذائع الصيت الطبقات، برصد الكثير من تلك الكرامات المنتشرة على ألسن العامة، والأخبار المتداولة عن مشايخ المتصوّفة والأولياء في فترة السلطنة الزرقاء، وهي فترة ساد فيها هذا النمط من التدين، وحظي فيها مشايخ التصوّف بسلطات واسعة وشهرة ومكانة عالية، حتى لم يكن الاعتقاد في الأولياء والصالحين إبان ذلك العهد وقفاً على عامة الناس كما يؤكد يوسف فضل (١٩٩٢) في مقدمته لكتاب الطبقات الذي قام بتحقيقه، بل حتى الملوك والسلاطين كانوا يعتقدون فيهم، إلى درجة أنهم كانوا لا يشرعون في عمل مهم إلا بعد مشورتهم، كما فعل الشيخ عجيب عندما عزم على حرب الفونج، فنهاه الشيخ إدريس ود الأرباب متنبئاً بأنهم سينتصرون عليه وسيسودون ذريته إلى يوم القيامة. إذن تلك كانت ثقافة ذلك الزمن الرائجة ونمط العقائد السائد، فكتاب الطبقات يعتبر وثيقة مهمة أرخت لفترة مملكة سنار، ووصفت بدقة نوع ومدى رواج تلك الشعوذات والدجل والخرافة في ذلك الزمان، ورصدت الكثير من مزاعم الكرامات وخوارق العادات التي ينسبها الأتباع لمشايخهم حتى ظنوهم قادرين على إبراء المرضى وإحياء الموتى، والإخبار عن الغيب، وقد تضمن هذا الكتاب الكثير مما لا يرضاه العقل ولا يقبله المنطق ولا أصول

الاعتقاد. إذن المصدر الأول لسيادة التفكير الخرافي والإيمان المفرط بهذه الأشياء كان التصوّف المشوه، والمغالاة في تقديس مشايخه. وفيما يتعلّق بالمصدر الثاني الثقافة الأفريقية، فهي ثقافة تقوم كثير من ثقافاتها الفرعية على تقديس الأرواح، وتعتقد في الأسبار والكجور وغيرها من الماورائيات. يضاف إليها الثقافة المحلية المنحدرة من الحضارات السودانية القديمة، فهي قد ظلت حتى بعد دخول المسيحية ذات اعتقادات مشوهة، تتعلق بالآلهة وطرق كسب رضائها وتجنب سخطها، مثل عادة فتاة النيل، حيث كان يتم اختيار أجمل الفتيات ليرمى بها في النيل حتى يفيض، ولم تبطل هذه العادة إلا بعد دخول الإسلام مصر.

إن الإفراط في الاعتقاد في الماورائيات لدى الشخصية السودانية جاء نتاج تفاعل بين كل هذه المصادر، حيث عملت كلها باتجاه تكريسه. ولتبيان دور هذا التفاعل، يذكر باتريسيا موسى (٢٠٠٦) من خلال تصويره للتداخل بين مجموعتي "الحوازمة" و"النيمانغ" في جبال النوبة فيبيّن أن ذلك التداخل يجعل من المتعذر رسم حدود بين ما هو أفريقي وثني، وما هو عربي إسلامي، فأفراد المجموعتين يرقصون نفس الرقصة "المردوم"وقد تختلط صورة فقيه الفريق(الفكي) المسلم لدى الحوازمة بصورة الساحر المداوي (الكجور)، أو قد تتشابه طقوس حماية الأسبار عند هؤلاء وأولئك".

إن لهذا الإعتقاد المفرط دور كبير في انخفاض دافعية الانجاز لدى الفرد، وتأثير واضح على فشله في تحمل مسؤولياته واضطلاعه بواجباته، التي تتحدّد وفقاً للقراءات الموضوعية للإحداث والمعطيات الواقعية، وهو نمط تفكير يكرّس اتجاهات العزو الخارجي للأحداث المحيطة، فيفسّر الفرد أي فشل يعترض مسيرته أو وجود عائق يحد من نجاحه وفق هذه العقلية، الأمر الذي يبعده عن التناول العقلاني لحياته، وبالتالي يفقده السيطرة عليها، ويصبح سلبياً في تخطيط وتدبير حياته. والشخصية السودانية تأثرت إلى حد بعيد بهذه العقلية وقد أقعدتها عن التقدم والنجاح، فكم من طالب له سجل أكاديمي جيد وبسبب معاناته من قلق الامتحان العالي وتعرضه لضغط رغبة التفوق والخوف من الفشل، يحصل على درجات لا تناسب تاريخه الأكاديمي فيعزي ذلك لإصابته بالعين، ويسيطر عليه هذا الوهم فيفشل بعد

ذلك مرات ومرات، وكم مريض بمرض عضوي علاجه لدى الطب الحديث، إلا أن أهله وذويه يعتقدون بإصابته بالعين أو السحر فيودعونه لدى معالج شعبي من المتصوفة فيتفاقم لديه المرض ويمكن أن يؤدى بحياته، حيث يمارس أولئك المشايخ أساليب علاجية غريبة، يرى التجاني الماحي المذكور في (صالح، ١٩٩٨) ضمن كتابه تاريخ الطب عند العرب أنها قد تمرض ولا تشفي، وهي تقوم على أساس اعتقاد الناس بأن سيدهم الشيخ "مبارك وميمون"، وأكلهم وشربهم من إناء بصق فيه، أو بصقه في فم المريض سيزيل الأوجاع بسبب سريان ريقه في دمائهم. كل ذلك من صور الاعتقاد المفرط في الماورائيات.

ثالثاً: سمات وخصائص مصدرها الطبيعة المعطاءة:

تمثل الطبيعة بخصائصها المختلفة عاملاً مهماً في تشكيل الشخصية القومية والفردية، وقد تباينت مواقف العلماء تجاه ذلك، فمنهم أنصار ما يعرف بالاختيارية (الإمكانية) التي تؤكد أن الإنسان هو المسيطر على البيئة، يشكّلها ويطوّعها كما يرغب. وهناك ما يعرف ب(الحتمية) التي ترى أن الطبيعة والبيئة المحيطة هي التي تشكّل الفرد وهو سلبي تماماً أمام تأثيراتها، ومنهم فيكتور كزن (Victor cousin)الذي يقول :"أعطني خريطة لدولة ما.. ومعلومات وافية عن موقعها ومناخها ومائها ومظاهرها الطبيعية الأخرى ومواردها، وبإمكاني في ضوء ذلك أن أحدّد لك أي نوع من الإنسان يمكن أن يعيش في هذه الأرض، وأي دولة يمكن أن تنشأ على هذه الأرض، وأي دور يمكن أن تمثله هذه الدولة في التاريخ". كما يوجد انصار ما يطلق عليه الاحتمالية (Probabilism) وهي رؤية وسطية بين الرؤيتين السابقتين تحاول التوفيق بينهما لذا يطلق عليها اسم" النظرية التوافقية". وهي لا تؤمن بالحتمية المطلقة أو الإمكانية المطلقة، وإنما تؤمن بدور الإنسان والبيئة وتأثير كل منهما على الآخر بشكل متغيّر، فقد تغلب على بعض البيئات تعاظم تأثيرها وسلبية تأثير الإنسان تجاهها، والعكس في بعض البيئات الأخرى. واعتمد أصحاب هذه النظرية في شرح مضمونها على تصنيف نوعية البيئة من ناحية، ونوعية الإنسان من الناحية الأخرى، حيث يروا أنهما الاثنان يتفاعلان ليشكلا جوهر العلاقة. ويتوقف ناتج هذا التفاعل

على نوع الطرفين، فالبيئة أنواع، وكذلك الإنسان، ولمعرفة احتمالات هذا التفاعل نورد أنواع هذه الأطراف :

الطرف الأول: البيئة: وهي نوعان إما بيئة صعبة أو بيئة سهلة، فالصعبة تحتاج إلى مجهود كبير من جانب الإنسان للتكيّف معها، بينما السهلة تستجيب لأقل مجهود. ويقع بين طرفي هاتين البيئتين بيئات أخرى متفاوتة .

الطرف الثاني: الإنسان: وهو إما إنسان إيجابي أو إنسان سلبي، فالإيجابي هو الذي يتفاعل مع البيئة بشكل كبير لتحقيق طموحاته وإشباع احتياجاته، أما السلبي فهو إنسان محدود القدرات والمهارات ودوره محدود مقارنة بالإيجابي، ويقع بين هذين الطرفين مجموعات بشرية مختلفة في المهارات والقدرات وفي التأثير على البيئة.

ومن ثم فإن هذه النظرية أكثر واقعية، لأنها توضّح أشكال عديدة للعلاقة بين الإنسان وبيئته، دون أن تميّز أحد أطراف هذه العلاقة دون غيره، وتتمثل هذه العلاقة في التنوّع الذي يتضح بالشكل التالي:

بيئة صعبة × إنسان سلبي = حتمية بيئية (بمعنى أن البيئة هي المؤثر).

بيئة سهلة × إنسان سلبي = إمكانية (التأثير متبادل).

بيئة صعبة × إنسان إيجابي = حتمية إنسانية (بمعنى أن الإنسان هو المؤثر).

بيئة سهلة × إنسان إيجابي = توافقية(الإنسان يتوافق مع البيئة ويطوعها).

وقد شابه المؤرخ الإنجليزي أرنولد توينبى (Arnold Toynbee ١٨٨٩– ١٩٧٥م) هذه النظرية، واقترح أربع استجابات مختلفة تحدّد علاقة الإنسان والبيئة، وهي:

١. **استجابة سلبية:** وهي التي تنتج تخلّفاً علمياً وحضارياً لدى الإنسان، مما يجعله عاجز عن الاستفادة من بيئته أو أن يؤثر فيها بشكل فعّال عليها.
٢. **استجابة التأقلم:** تكون البيئة هي المسيطرة ، مع توافر بعض المهارات للإنسان للتأقلم نسبياً مع ظروفها الطبيعية.
٣. **استجابة إيجابية:** نجاح الإنسان في تطويع البيئة بما يتناسب رغباته واحتياجاته، ويستطيع بواسطة مهاراته الإيجابية أن يتغلب على أية معوقات، وإن كانت بيئته صعبة.

٤. استجابة إبداعية: وهي أرقى أنواع الاستجابات على الإطلاق، حيث يتجاوز الإنسان حالة الإيجابية، فيكون مبدعاً يعرف كيف يستفيد من بيئته، ليس بالتغلب على الصعوبة وحلها، وإنما بابتكار أشياء تفيده في مجالات أخرى عديدة(غنيمي، ١٩٨١).

وبحسب تقسيمات توينبى المذكورة أعلاه، فإن الفرد السوداني يقع ضمن المستوى الثاني تقريباً، فهو إنسان منتج ولكن في حدود احتياجه البسيط أصلاً والمحدد بسمة التقشف والزهد الناتجة من التربية الصوفية، وإذا طلبت منه الادخار أو زيادة الإنتاج بغرض الوفرة يرد عليك مستنكراً وبتسليم كامل قائلاً: "هو نحن قاعدين فيها لمتين"؟ ويقصد بذلك الدنيا، أو ربما يصف لك الدنيا بأن أخرها كوم تراب، وهو في هذا يعلن أنه ضد الكنز والعمل أكثر من الحاجة.

وعلى ذلك فإن للطبيعة المعطاء دوراً مهماً وكبير في تحديد الكثير من خصائص هذه الشخصية، سيما إذا كانت هذه الظروف تتفاعل مع أساس التربية الصوفية. ومع أسلوب كسب العيش الرعوي أو التقليدي على وجه العموم. فالطبيعة المعطاءة تحقّق للفرد الشعور بالأمن النفسي، إلا أن لها من جانب آخر انعكاسات سلبية على الشخصية، تتمثل في إضعاف دافعيته، وجعله سلبياً تجاه تغيير بيئته نحو الأنسب والأفضل للعيش، وفي ضبطه الاقتصادي، فيكون غالباً مبذّراً، يفتقر إلى مهارات واتجاهات التخطيط الاقتصادي القائم على الصرف بقدر الحاجة، وهو في ذلك يتمثّل بالمثل الشهير "أصرف ما في الجيب يأتيك ما في الغيب". فالشخصية السودانية تتسم بالتبذير والصرف غير المرشد، وتتصف بضعف الدافعية للعمل، وهو ناتج كما أشرنا لتفاعل الطبيعة والبيئة السهلة المتفاعلة مع مخرجات التربية الصوفية والحياة الرعوية.

رابعاً: خواص متعددة المصادر:

وهي خصائص عديدة ، تبدو من خلال سلوكيات معقدة، وهي عادة ما تنتج من تفاعل كل عدة مصادر مما ذكر أعلاه، ومنها البساطة والعفوية، وظاهرة الهدر والتي تعد من أبرزها وأخطرها. لذا سيتم تناولها فيما يلي بشيء من الإفاضة والتفصيل.

١ .البساطة والعفوية:

الشخصية السودانية عموماً تمتاز بالتواضع والعفوية، فهي شخصية متواضعة في ملبسها، محدودة في طموحاتها، بسيطة في مشاكلها، متساهلة في تناولها لأمور الحياة الشائكة، فحينما يتعامل الآخر مع السوداني يشعر بأنه نقي السريرة، أبيض القلب، واضح الأغراض، سليم الأساليب، فضعف مستوى الطموح والقناعة والزهد هي القواعد التي قامت عليها هذه الخاصية، فالشخصية تصبح معقدة نتيجة لتعقد مطالبها، وتشابك رغباتها، وارتفاع مستواها المعيشي ومتطلباته، ويؤكد هذه الرؤية كثير من العلماء على رأسهم جوردون ألبورت حيث يرى أن الإنسان محكوم بمستقبله في كل جوانبه تصرفاته وسلوكه وشخصيته بصفة عامة، فمقاصد الفرد من طموحات وآمال وتمنيات وخطط، هي التي تحدّد مساره وتحكم شخصيته، وبذلك فكلما كانت مقاصد الفرد محدودة، كانت سلوكياته بسيطة، وبالتالي تمتاز شخصيته بالبساطة. وهذا ما يميّز الشخصية السودانية.

إن البساطة التي تتحلى بها الشخصية السودانية هي سمة يلحظها كل من يتعامل معها، فعلى سبيل المثال تقول حليمة مظفر (٢٠١٠) أن القادم من مجتمع ينعم بالأمن والأمان وتتوفر فيه سبل الراحة المعيشية، يتعلم ببساطة من الإنسان السوداني كيف يتصالح مع ظروف الحياة المرهقة والمتعبة، التي لا تتوفر فيها الضروريات قبل الكماليات؛ بصبر عظيم وإيمان كامل؛ دون أن يفقد قدرته على الضحك وقول النكتة؛ أو تجبره على التخلي عن طيبته أو الاحتفاء بضيوفه وإكرامهم بشهامة، رغم ضيق يده وقلة المادة؛ وفوق كل هذا فإن الابتسامة لا تفارق ملامحه السمراء؛ وهذه الأخيرة كانت محل تأملي الطويل؛ ودفعتني لكي أسأل: لماذا لا يتمتع

بها الكثيرون منّا رغم ما يتوفر لنا في مجتمعنا –نقصد المجتمع الخليجي– من إمكانات معيشية ممتازة وسبل حياتية ممتعة قدر المستطاع؟!.

إن البساطة التي تمتاز بها الشخصية السودانية ترتبط مع سمات أخرى تتجلى أيضاً في سلوكها الملاحظ، فالشخصية السودانية سريعة الثقة بالآخرين، وتمتاز بضعف روح الشك في كل ما تسمع، فهي تفترض في الآخرين ذات البساطة والوضوح، لذلك نجدها محل تندر من قبل الجنسيات الأخرى في المهاجر، حيث يصفونه السوداني بالزول الطيب وعلى نياته، وطيب كلمة لها ظلال في هذا الاستخدام، حيث إنها تعني أنه بسيط ليس فيه مكر أو خبث، كذلك تعني أنه قابل لأن تخدعه بسهولة وأن تمرر عليه مشروعك. إن البساطة في الغالب تعتبر أمراً محموداً، ولكن في بعض الأحيان تنتج عنها مشكلات معقدة خصوصاً في حال استصحابها في معاملات الدولة والمجتمع الحديث، فالسودانيون مثلاً لا يتكاتبون في حالة التعامل المالي والاستدانة، وإذا طلبت مكتوباً إنفاذاً لقوله تعالى: "(يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه .... الخ الآية البقرة (٢٨٢) يقابل بثورة من عدم الرضا وكأنك تخوّن الطرف الآخر، فالأمانة هي المفترضة والخيانة مستثناة، وإذا طلبت المكاتبة حرصاً على الحقوق حال موت أحد الأطراف فهذه مصيبة أكبر، إذ إنك تبدو كمن يفكر في المال والآخر فقد حياته، وهذا في نظرهم حضيض الدناءة. إن من أكبر مشكلات الدولة السودانية الحديثة هي البساطة والعفوية في معاملات أفرادها، والبساطة في إدارتها.

٢.خصائص الشخصية المهدرة:

يقصد بالهدر سوء استغلال المقدرات والإمكانيات أو إهمالها وعدم استثمارها وضعف تنميتها، بدرجة تجعلها تؤول إلى الذبول والموات، هذا بالنسبة للقدرات البشرية، وتؤول الموارد الطبيعية والإمكانيات المادية إلى التلف والضياع والتجميد. إن فشل الفرد في إدارة حياته إدارة تضمن له الحصول على كافة احتياجاته من خلال استغلاله لكل موارده، يمثّل نوعاً من الهدر والإهدار والعجز أمام الطبيعة. كما الحال في الاستجابة السلبية أو استجابة التأقلم حسب رؤية توينبى.

وللهدر الإنساني صوراً عديدة يتمظهر فيها، فمنها ما يحدّده مصطفى حجازي (٢٠٠٥) من خلال تعريفه للهدر حيث يرى أنه تحديداً التنكّر لإنسانية الإنسان، وعدم الاعتراف بقيمته وحصانته وقيمه وكيانه وحقوقه، ويشمل عملية الإهدار التي تتم على أيدي المتسلطين الذين يأخذون حق التصرف في إنسانية الإنسان بكل ما تشمل، ومصادرتها أو مطاردتها والحرب عليها أو تهميشها والتضيق بها. ويتخذ في تصوّره شكل عدم الاعتراف بالطاقات والكفاءات، أو الحق في تقرير المصير والإرادة الحرة وحتى الحق بالوعي بالذات والوجود، مما يفتح الباب أمام ألوان التسخير والتحقير والتلاعب وإساءة الاستخدام. إن حجازي من خلال هذا التعريف يرى أن الهدر فعل يلزم فاعلاً ومفعولاً به، بمعنى أنه يمثل موقف السلطة من الفرد، فالفاعل في نظره أنظمة الحكم القمعية، فهي التي تقوم بإهدار الفرد وإضاعة قيمته وطاقاته وتتنكّر له ككيان إنساني له الحق في تحقيق ذاته. ولكن الفاعل يمكن أن يكون المجتمع عامة، أو أي مؤسسة من مؤسساته كالمدرسة مثلاً، أو الأسرة.

إن الهدر والإهدار ليس بالضرورة أن يكون بفعل فاعل، فالفرد قد يهدر ذاته ويهدر طاقاته ويضيّع فرصه ويتلف إمكاناته ويتنكّر لمقدراته، بل قد يهدر إنسانيته نفسها، ومن قبل ذلك حقوقه. فمن حق الإنسان ألا يُهدر، ولكن كونه أتاح لأي كائن من كان فرصة إهداره، فهذا يعني بالضرورة أنه قد أهدر ذاته بإهداره حقه في ألا يهدر. فخضوع الفرد والجماعة للمتسلّط والمستبد والاستسلام إمام القمع، والانهيار في مواجه القهر، يعتبر شكلاً من أشكال إهدار الفرد لذاته. وعليه فإن مفهوم الهدر في هذه الدراسة هو المفهوم المقابل للإهدار المادي المتمثل في الخسائر المترتبة على سوء الاستخدام والفشل في توظيف الإمكانيات والموارد. إن الهدر الإنساني هدر ذاتي أو خارجي وهو يعني الفشل الملازم للفرد– سواء أكان لأسباب ذاتية أو خارجية – في الاستبصار بقدراته وإمكاناته وتحديده لها أو عدم اعترافه بها أو سوء إدارتها، وبالتالي فشله في استغلالها وتوظيفها بالشكل الإيجابي المناسب والمثمر، مما يترتب عليه ضياعها وتجميدها، وفقدانه الفرص والمعطيات الحياتية المتاحة له لكي يحقق فيها ذاته. وينسحب هذا القول على الجماعات أيضاً باعتبار أن الجماعة مجموع أفراد.

إن مواقف الفرد والجماعات تتنوع تجاه إدارتهم لقدراتهم ومواردهم في مقابل احتياجاتهم، فكما يذكر تومبسون وآخرون (١٩٧٨) فإن تتلخص في أربعة احتمالات، وهي :

١. عدم القدرة على إدارة كل من الاحتياجات والموارد .
٢. القدرة على إدارة الاحتياجات دون الموارد.
٣. القدرة على إدارة الموارد دون الاحتياجات.
٤. القدرة على إدارة كل من الاحتياجات والموارد.

ويتضح من ذلك أن أفضل موقف هو الموقف الرابع موقف القدرة على إدارة كل من الاحتياجات والموارد بما يحقق للإنسان ذاته ويكيفه الحاجة والعوز، وهو الموقف الذي يتخذه الإنسان المريد، القائم برسالته الإنسانية، المدرك لدوره البنّاء القاصد، والمسيطر على الطبيعة، والمجتهد في سبيل تطويعها لخدمته ولرفاهيته.

ويقدم إريك فروم (١٩٧٨) خمس فئات تصنيفية للشخصيات الإنسانية حسب الصفات والخلق المسيطر عليها، من بينها ما يسميه بالشخصية المنتجة: وهي في نظره الشخصية الناضجة المتكاملة التي يعدّ تكوينها الأخلاقي منبعاً للفضيلة، ويتجاوز بهذا التصوّر مفهوم الإنتاج المادي الذي يعبّر عن مقدرة الإنسان على تحقيق ذاته باستثماره لطاقاته وإمكاناته.

ويتجانس مفهوم الدراسة الحالية لظاهرة الهدر مع كلاً من المنظور الإسلامي ومنظور أريك فروم للشخصية المنتجة، وهو المفهوم الذي يتمثل في حديث النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسلَّمَ الذي جاء فيه:" لَا تَزُولُ قَدَمَا عبْدٍ يَوْمَ الْقِيَامَةِ حتَّى يُسْأَل عَنْ أَرْبعِ خِصَالٍ: عَنْ عمره، فِيمَ أَفْنَاهُ ؟ وعَنْ شبابهِ، فِيمَ أَبْلَاهُ ؟ وعن مالِه، مِنْ أَيْنَ اكتسبه ؟ وَفِيمَ أنفقه ؟ وَعَنْ علْمِهِ، مَاذَا عَمِلَ فِيهِ ؟" وقال كذلك لرجل وهو يعظه: "اغتنم خمساً قبل خمس: شبابك قبل هرمك وصحتك قبل سقمك وغناك قبل فقرك وفراغك قبل شغلك وحياتك قبل موتك"، على هذا نتوصل إلى أن الإنسان قد زُوّد بإمكانيات محددة، وأتيحت له المساحة الزمنية لإنجاز رسالته في الحياة المتمثلة في عبادة الله وعمارة الأرض، وهو محاسب على ذلك فيما يخص بكيفية تصريفه لهذه القدرات، ومدى ما أنجز على مستوى رسالته البشرية في ضوء تلك المعطيات، فمن

الناس من أحسن استخدامها ووظفها باتجاه تحقيق ذلك العهد، وآخر بددها وأضاعها فيما لا يفيد .

وعلى هذا نجد أن الشخصية السودانية والدولة السودانية نموذج نقي لسيكولوجية الهدر، فالشخصية السودانية بما لها من تاريخ في التعليم الحديث، وبما حباه الله بها من موارد وإمكانات طبيعية وذاتية، كان يمكن أن تتصدّر في النهضة والتقدم دول منطقتيها الأفريقية والعربية، ولكن تجيء دولتها في مؤخرة الدول من حيث المستوى الاقتصادي والمعيشي والحضاري.

والسبب في ذلك الفشل الذي لازم النخبة السودانية منذ نشأة الدولة السودانية، فقد فشلت النخب السودانية فشلاً عميقاً، فشلاً يوقعها في محل الإدانة التاريخية، فقد انشغلت بصراع الأنداد، وركّزت على عمليات إحداث التجانس بين المكونات المختلفة بشتى الأساليب، في مقابل إدارة التنوع بنجاح وكفاءة. ف"بحلول عشية الاستقلال كانت النخبة المتعلمة الشمالية والطائفية الدينية، قد ساعدت في تشكيل وجدان وعقل شمالي رافضٌ للاعتراف بالمجموعات الإثنية والثقافية الأخرى وناعتاً إياها بالهمجية والوثنية وما إلى ذلك، هكذا تم إحلال ذهنية متعالية وسطونيلية بدلاً عن الذهنية الاستعمارية الغربية البريطانية (النور، ٢٠٠١).

إن الهدر الذي تعيشه الشخصية السودانية، هدر شامل على مستوى الفردي والجماعة، وبالتالي على مستوى الدولة. فالفرد السوداني فاشل في استغلال مقدراته الاستغلال الأمثل، وهو يعمل بالحد الأدنى من مهاراته وطاقاته، ويقنع ويرضى بالعيش على الكفاف والحد الأدنى من الانتاج بما لا يناسب مقدراته. ويرجع ذلك إلى تفاعل حميم بين عدة مصادر، فمن جانب نجد سيادة روح التصوف لديه، وما يترتب عليها من زهد وتواضع، مما يجعله مفتقراً لخطط تنموية تقوده إلى مستويات أفضل من المعيشة. ومن جانب آخر نجد تاريخه في نمط الحياة التقليدية الذي تنحصر فيه الاحتياجات والموارد في القليل المحدود، ثم من جانب ثالث تميّز مجتمعه بقوة الرباط الاجتماعي الذي يضعف الشعور بالقلق المنتج، فالفرد محمي بجماعته يعتمد عليها في معالجة مشكلات الحياة اليومية والمستقبلية، وهو عضو في جماعة تسنده وتحقق له الشعور بالأمن، بدرجة تقعده عن السعي الدؤوب لتأمين حياته والهّم بها.

أما الدولة فتلك قصة كبرى فهي كالعيس في البيداء يقتلها الظمأ والماء فوق ظهورها محمول، أو هي كما في مقابله من الشعر الشعبي السوداني "زي إبل الرحيل شايلة السقا وعطشانة". فقد حالفت الفشل في استغلال ما لديها من خيرات في باطن الأرض وظاهرها على مرّ عصورها، وفشلت في إدارة التنوّع الطبيعي والبشري، وفشلت في استثمار مواردها البشرية، وفشلت بالمقابل في إنتاج قيادة ملهمة تحرك طاقات إنسانها الكامنة وتفتح بصيرته ليتعرف على ما لديه من إمكانات ليوظفها ويستثمرها وينمّيها. وويعزى فشل تلك النخب الاجتماعية والسياسية إلى كونها نتاج مجتمع يعج بالمتاقضات فهو من جانب صوفي زاهد في صراعات الدنيا ومكاسبها، ومن ناحية أخرى بدوي ثائر ومتمرّد عصي على القيادة رافض للخضوع . فالهدر سمة عامة مميّزة للدولة السودانية وأفرادها، وهي الحالة التي أنتجت أوضاعاً مزريةً يعيشها السودانيون، وأنتجت معادلة الحساب المثقل بالفشل وبالضياع. إن النخب السودانية تتحمل وزر فشل الدولة بالدرجة الأولى، وفي هذا الصدد يرى عبد الله البشير (٢٠١٠) أن النخبة السياسية التي قادت البلاد طيلة فترة ما بعد الاستقلال ومن خلال جرد مجمل متساهل، فشلت في تحقيق آمال الاستقرار والتنمية والسلام منذاك، وحتى انفصال الجنوب عن الدولة الأم. فقد تجلت خيبة القادة السياسيين في نظره في فشلهم في إدارة البلاد، وفي انهيار مؤسساتها ذات العائد التنموي، والموروثة من حقبة الاستعمار،


صورة لنمط زراعة تقليدية في السودان

كان انهيار تلك المؤسسات مأساة، ولكن المأساة الأكبر هي أن الإحساس بالانهيار تسرّب إلى نفوس الناس أيضاً، ويتجلّى الفشل أيضاً في حرمان شعوب السودان من نعم الحداثة وأسبابها الرفاهية. ويؤكد كذلك على فشل الدولة السودانية ومجتمعها صبري خليل (٢٠٠٨) حيث يرى أن المجتمع السوداني يعاني من التخلّف الاقتصادي

المتمثّل في عجزه عن الاستغلال الأمثل لموارده المادية والبشرية المتاحة له، لإشباع حاجاته المادية والمعنوية المتجددة. حيث كان الاقتصاد السوداني عبارة عن اقتصاد قبلي جماعي بسيط مكتفٍ بذاته غير مستند إلى العلم والتقنية". ويذهب النور حمد (٢٠٠٩) المذكور في (بشير، ٢٠١٠) بذات اتجاه تأكيد هذا الفشل ونسبته ، ويرى أن الفشل الذي منيت به النخب السودانية عبر فترة ما بعد الاستقلال، فشل قل نظيره في المحيطين الدولي والإقليمي. ويعتقد مؤمناً ومؤمّناً بأن هذا الفشل إنما هو فشل قيادات، ليس إلا. فقد رُزئت البلاد بسياسيين ثرثارين، ضعيفي الرؤية، قليلي الكفاءة، كَزّي الأنفس، أشحائها، لا يجدون أنفسهم إلا في الفعل الذي يتمحور حول الشأن الشخصي، ويجنف جنوفاً مشيناً عن الشأن العام... حلقات من الفشل تأخذ برقاب بعضها بعضاً. انهار نظامنا البريدي، وسككنا الحديدية، وناقلنا الوطني، أما مطارنا فقد ظل وصمة عار على جبين الوطن. وكذلك يؤيد فشل النخبة منصور خالد (٢٠٠٠) في وصفه لحال السودان وأسباب تخلفه حيث يرى أن هذا حال وطن اجتمعت له عبقرية الزمان والمكان، وما أقعده إلا ضمور عبقرية الإنسان.. فلو توفرت للسودان عبقرية الحكم لزكا زرعه، ونما ضرعه، ودّر حلابه. تلك جنايات نحن صانعوها منذ الاستقلال".

إذن النخبة تدين النخبة وفي هذا اعتراف محض بالفشل، كثيرون هم رأوا أن معضلة النهضة في السودان كانت بسبب فشل وضيق رؤية النخب، ومنهم نذكر حامد حريز (١٩٨٨) والذي يرى أن هذا الفشل الذي لازم النخبة فشل تاريخي ففي نظره أن طبقة الأفندية، أي رعيل الموظفين الحكوميين، عندما كانت تمثّل طبقة متميّزة منذ أول نشوئها إبّان عهد التركية حتى سبعينات القرن العشرين. عُرف عنها استلابها واغترابها عن واقع المجتمعات التي صدرت منها (هاشم، ١٩٩٩). أما حيدر إبراهيم (د.ت) فيرى أن هذا الفشل تمثل في الفشل في استغلال فرص تاريخية تهيأت لهم وضاعت عليهم وعلى وطنهم، فالنُخبة المتعلمة في اعتقاده لم تكن في مستوى ذلك التحدي لتحول "الوهم إلى حقيقة وواقع"، لأنها أضاعت فرص المستقبل والانطلاق نحو الغد الأفضل في أكثر من مرة، ويذكر منها: الاستقلال، وثورة أكتوبر ١٩٦٤م، وانتفاضة أبريل ١٩٨٥م، واتفاقية السلام الشامل يناير ٢٠٠٥م (أبو شوك، ٢٠١٠). ولا يذهب عبد العزيز الصاوي (د.ت) عن هذا بعيداً إلا أنه يربط ذلك الفشل

بالفشل في تطوير الديمقراطية كأسلوب يحتوى على أسس النهضة والتنمية، وعليه فهو يرى أن فشل إنجاز مشروع الدولة السودانية في المقام الأول قاد إلى فشل "النُخبة السودانية في تأسيس مشروع الديمقراطية، الذي هو صنو لمشروع التنمية، كما أثبتت التجارب العالمية في الهند وماليزيا". ويرى أن تمكين الديمقراطية وفق متطلباتها المتعارف عليها يُسهم في ترسيخ "الولاء للدولة السودانية في عواطف وأمزجة الجميع مهما اختلفت هُويَّاتهم، فليست وحدة الهُويَّة شرطاً لازماً للوحدة"(أبو شوك، ٢٠١٠).

إن الحديث عن فشل النخبة السودانية وإن كان هناك الكثير من الأدلة التي تسنده، إلا أن ذلك لا يعفي مكونات المجتمع الأخرى من المسئولية، فهذه النخبة هي نتاج ووليد شرعي لمجتمعها، لذا فهو شريك أصيل في هذا الفشل، وكما يكون الناس يكن من يتولى أمورهم. فالإنسان هو رائد النهضة سواء أكان من القادة أو الرعية، والإنسان هو الذي يشكّل نظم حكمه ويرتضيه.

أن إثبات هدر الشخصية السودانية شخصية، وهدر السودان كوطن، أمر لا يحتاج إلى كبير عناء واستدعاء أدلة عسيرة . فيمكن التوصل لى ذلك وإقراره فقط بالنظر إلى واقع السودان بالمقارنة مع طبيعته الجغرافية وما توافر فيها من خيرات وفرص للنهوض وتحقيق أفضل ناتج، والاكتفاء الذاتي. فالسودان بلد مترامي الأطراف تمتد أراضيه خصوبة ونماءً وتنوّعاً في أنواع التربة والمناخ، وهذه الأراضي تتخلّلها الأنهار والترع والخيران فضلاً المياه الجوفية والأمطار ويستورد الحبوب من الخارج بما يعادل نسبة مقدرة من ميزانيته. وهو بلد حباه الله بثروة حيوانية هائلة ومتنوعة من أبقار وأبل وماعز وضأن ومراعٍ ممتدة على مد البصر، وتراه يستورد الألبان المجففة من بلدان لا تحلم بهذه الثروة والمعطيات الكاملة للإنتاج الحيواني، وتعز اللحوم على أغنيائه دعك من فقرائه، يستورد المنتجات الحيرانية من دولة مثل هولندا تبلغ مساحتها بما فيها المسكونة ١٦,١٥٨ميل مربع، في الوقت الذي تبلغ مساح السودان مليون ميل مربع قبل الانفصال أي بما يعادل مساحتها أكثر من ٦٢ مرة، وبالمقارنة مع هولندا نجد أن ناتج الفرد الإجمالي فيها في العام ٤٠,٧٦ دولار والناتج المحلي الإجمالي ٦٧٧ مليار دولار، في حين إجمالي الناتج محلي للسودان الذي يبلغ ٩٢ مليار، ودخل للفرد ٢,٣ دولار، إذن أين العلة ؟. خذ مثال دولة مثل ماليزيا وهي دولة

ظروفها مشابه لظروف السودان من حيث التنوّع العرقي والثقافي والديني وقد نالت استقلالها في العام ١٩٥٧م، وناله السودان في ١٩٥٦م، تبلغ مساحة ماليزيا تقريباً ١٢٧ ألف ميل مربع بما يعادل تقريباً ثمن مساحة السودان قبل انفصاله، ولم تكن دولة موحّدة حتى العام ١٩٦٣م، وهي دولة متعددة الأعراق، والثقافات واللغات. وفقاً لأرقام عام ٢٠٠٧ حيث يشكل البوميبوترا ٦٢ ٪ (بما في ذلك السكان الأصليين)، و٢٤٪ من الصينيين، و٨٪ هنود، وأقليات أخرى. ودينياً يشكل الإسلام سني ما نسبته٦٠%، والبوذية٢٠%، بينما المسيحية٩%، والهندوسية٦,٣%، والصينية٢,٦%، ودينات أخرى ١,٥%، واللادينيون٠,٨%، وهي في ذلك تشابه السودان في تنوّعها، بل ماليزيا أكثر تعقيداً وتبايناً، أما المقارنة إذا عقدت في الثروات الطبيعية فإنها ولا شك كلها في صالح السودان، والآن أين ماليزيا وأين السودان؟، فالناتج المحلي الإجمالي لماليزيا أكثر من أربعة أضعاف السودان مما يضعها في المرتبة ٤٨ عالمياً، وإنتاج الفرد يعادل أكثر من سبعة أضعاف الناتج للفرد السوداني، وتعتبر ماليزيا من الاقتصاديات الكبرى في العالم، وتعتبر ماليزيا دولة صناعية جديدة، وهي دولة مستقرة نامية، وهي من مجموعة الدول الثمانية الأكثر نمواً في العالم.

إن الناظر إلى حال السودان اليوم لا يستوعب حاله عند مقارنته بحضارته وتاريخه البشري، فالحقيقة أن الشخصية السودانية في حالة انقطاع حضاري، فالحضارة السودانية العريقة الثابتة بإقدامها القوية في عمق التاريخ سبعة آلاف سنة، قد اندثرت آثار إنسانها المريد، ولم يبق منها سوى أحجار وبعض متعلّقات، لم يفلح وارثوها حتى في التعريف بها، فكيف لبلاد ورثت تركة حضارات سبقت العالمين في التقنية والتعدين والكتابة أن تأتي في ذيل الأمم، وتعاني ما تعاني وتستورد حاجتها من المعادن المشكّلة من بلاد لم تكن في حيز الوجود حينذاك، بلاد تفصل بينهما آلاف السنوات الحضارية؟ فمملكة مروي كما يورد خبير (٢٠٠٠) قد اختطت مشروعاً للنهوض التقني تمثّل في تعدين وصهر وتصنيع الحديد، ولا يخفى ما للحديد من فوائد جمة على مر العصور وفي مختلف مناحي الحياة. وأثبت الشاهد الأثري أن السودان القديم كان أول دولة افريقية عرفت صناعة الحديد (القرن السادس قبل الميلاد)، مسجلاً تفوّقاً تقنياً على مصر الفرعونية التي لم تعرف هذه التقنية إلا في القرن الرابع

قبل الميلاد. ولم تقتصر صناعة الحديد على المناطق الحضرية على مقربة من النيل، بل ضمت مناطق مترامية الأطراف في أواسط السودان(الجزيرة) وجنوب شرق البلاد (جبل موية)، فضلاً عن أقاليم غرب السودان (كردفان ودارفور)، مما يشير إلى أن صناعة الحديد كانت تمثل ظاهرة مجتمعية في السودان القديم. ولم تقتصر صناعة الحديد حينذاك على الأسلحة للجيوش الملكية المروية، بل شملت مستلزمات حياتية عديدة من بينها أدوات زراعية وجراحية مجلفنة لحمايتها من الصدأ. والغريب أن المتواصل من عناصر تلك الحقب لم يكن سوى قشور تلك الحضارات وتوافهها، لكن العناصر الأساسية للسبق التقني والتفوق الحضاري لم تتوافر بصورة تضع السوداني في مكان يناسب تاريخ أسلافه.

إن حالة الانقطاع عن هذا التاريخ البعيد يمكن فهمها، ولكن ليس من الممكن فهم الفارق بين الحالة الراهنة التي تعيشها البلاد والتأريخ القريب، فقد كان السودان من الدول المتقدمة في كثير من مناحي الحياة في مقارنته مع الدول المحيطة به في إطاريه العربي والأفريقي، ولكنه الآن تفرقه فوارق كبيرة منها على مستوى الاستقرار والمستوى المعيشي والتوقعات المستقبلية. ويصف عبد السلام نور الدين (٢٠٠٤) هذا المسار المتراجع بقوله :"إن حالة التدني والتراجع البشع الذي مُني به السودان منذ فترة الاستعمار بـ"المفارقة الفاجعة"، فالمفارقة الفاجعة انه كلما توغل السودان متباعداً من الفترة الاستعمارية، تقهقر بانتظام إلى الخلف إدارة وسياسية واقتصاد وثقافة وعقلانية. وإلى ذلك، فإذا كان ثمة شيء قد تحقق منذ الاستقلال وحتى الآن، يستحق التوقف والنظر، فهو أن الذين حكموا السودان ... قد بذلوا كل ما في وسعهم للبرهان على فرضية جد أسطورية، تدحض مبادئ علم الطبيعة التي تقول بأن للزمان بعداً واحداً لا غير، هو الاتجاه صوب الأمام، من الحاضر إلى المستقبل، ومن ثم يصبح من العبث بمكان السير عكس اتجاه حركة الزمن".

ويأتي السؤال لماذا هذا؟، لماذا تراجع السودان؟، لماذا فشل السودانيون في تشييد وطن مستقر؟، لماذا لم يفلحوا في استثمار طاقاتهم والاستفادة من خيرات بلادهم والنهوض بها؟، هل العيب في الشخصية نفسها؟، هل بسبب افتقاد القيادة الملهمة؟، والواضح أن هناك الكثير من الأسباب المعقدة التي أقعدت السودان كدولة

عن النهوض، منها صراع الأنداد منذ بواكير الحركة الوطنية، فكل لا يرضى بغيره قائداً وزعيماً، وكل يكيد لانتقاص قدر الآخر، ولعل من أبرز تلك الصراعات كان الصراع في حركة مؤتمر الخريجين وانقسامها بين الفيليين والشوقيين الأمر الذي واتجاه كليهما بغرض كسب الدعم الشعبي للدخول في جلباب الطائفية، وقد قاد تنافس الأفندية والمثقفين حركتهم للاضمحلال والذوبان التام في الكيانات التقليدية، لتصبح الطائفية هي الأصل بعد ذلك والمثقفون هم السند.

ومن أبرز الأسباب التي أوصلت السودان إلى هذا الدرك السحيق من التردي والانهيار يأتي الخلل في نظام التعليم ، فنظام التعليم كان وما زال منبتاً عن قضايا مجتمعه، ولا يرتبط بحاجاته، ويعمد إلى تخريج ثلة من النخبويين الأنانيين، الذين عمدوا منذ بواكيرهم تجربة التعليم الحديث إلى وراثة المستعمر والحل محله في الميزات الطبقية. إن عيوب النظم التعليمية من شأنها أن تنتج ذهنية معيبة ومختلة لدى قادة المستقبل، وتصيغ منهم نخب استعلائية منفصلة عن مجتمعها وقضاياه، أو تجعل منهم ذهنية هشة، تنسلخ من رسالتها التنويرية وتتكرها وتخلعها عند أعتاب المجتمع التقليدي لتكرس له عيوبه وتؤكدها، سعيا نحو كسب رضاه وقبوله، إن كثير من الاختلالات في الشخصية وفي مسيرتها الوطنية هي نتاج اختلال النظام التعليمي، واستمرار هذا الخلل يتبعه بالضرورة مزيداً من التردي في المسيرة الوطنية، وهي المخاوف التي يذكرها محمد عمر بشير(٢٠٠٥م) المذكور في البشير (٢٠١٠) حيث يذكر أن أشد ما يُخشى أن تتحوّل السياسات التعليمية والثقافية إلى ممارسات لا صلة لها بالهدف الرئيسي، المتمثّل في بناء الأمة وفي تطوّرها الاقتصادي والاجتماعي والسياسي أو في الوحدة الوطنية، التي ما زالت هدفاً نسعى إليه جميعاً". والثابت أن هذه المحاذير لا ترتبط بنظم التعليم الحالية بل هي عيوب شابته منذ بدايته.

ويأتي من ضمن أسباب هذا التردي التناقض الكبير في الشخصية السودانية، فهي من جانب شخصية بدوية تتنازعها سمات البداوة وهي شخصية تسودها الروح الصوفية، مما جعلها تعاني صراعاً بين قوتين كل قوة تشدها إليها، وكما هو معروف في قانون نويتن للحركة أن الجسم يبقى ساكناً إذا أثرت عليه قوتان متساويتان في المقدار ومتضادتان في الاتجاه. لذا فقد ظلت في محلها تتنازعها خصائص كل

مصدر من تلك المصادر، وكثير من خصائص تلكم القوتين تتعارض مع شروط النهضة والدولة الحديثة، فالروح الصوفية قيماً وسمات شخصية محددة تعد من مميزات السلوك السوداني، وهي قيم إيجابية من ناحية ولكن لها انعكاسات عميقة لا تناسب مشروع الدولة الحديثة،. وفي المقابل نجد السلوك البدوي الذي انعكس سلباً على صياغة الدولة الحديثة، ويظهر في معاداة والتمرد على النظم واللوائح والالتزام المهني والقومي فظهرت في صور عديدة مثل التمرد على النظم والمحسوبية والتفلّت المهني، وإعلاء القيم الاجتماعية على حساب قيم العمل. من ناحية ثالثة نجد أن كلا المصدرين يكرسان للذهنية الأبوية التي قصمت ظهر الكيانات السياسية وأورثتها الفشل والبوار. والثابت أن لهذه المصادر الثقافية بعض من الخصائص التي لو توفرت في مقامها الصحيح لكانت عاملاً مهماً في نهضة السودان فخاصية الزهد لدى المتصوفة لو اعتمدتها النخب السياسية، لما كان هذا الصراع الذي مزق السودان وبعثر كيانه. والتسامح لو كان حادياً في السياسة السودانية لما وصل الحال إلى ما وصل إليه الآن. وخاصية الانتماء القبلي لو اتسع قليلاً ليشمل القومي لتغير الحال وهكذا.

وفي خلاصة القول لا بد من الاعتراف بالهدر الذي تعاني منه الشخصية السودانية في صورتها الفردية أو الجماعية، ولا بد من وجود مشروع نهضوي يقوم على تكييف هذه الشخصية على أساس الدولة الحديثة، وذلك من خلال استنهاض القيم الإيجابية المركوزة فيها، والعمل من خلال المناهج الدراسية والوسائل الإعلامية والكيانات السياسية على معالجة السمات التي لا تنسجم مع مفهوم الدولة ذات المشروع الناهض.

الفصل الرابع
الشخصية السودانية
في عيون آخرين

* **عمر المضواحي والدعوة لاكتشاف السودان**

كتب الصحفي السعودي مساعد رئيس تحرير الوطن السعودية عمر المضواحي مقالاً في صحيفة الوطن السعودية الأحد ٤ جمادى الأولى ١٤٣١. ١٨ أبريل ٢٠١٠م العدد ٣٤٨٨ . السنة العاشرة، يصف فيه انطباعاته عن السودان إبان زيارته له، ضمن فرق التغطية الإعلامية لانتخابات السودان في العام ابريل٢٠١٠م، وقد حمل ذلك المقال عنوان: **رقعة الشطرنج السياسي في السودان تخفي حياة مجتمع مؤمن بغدٍ أفضل**، وقد ضمنه فيما ضمنه، ما يلي:

"إنهم يستحقون أكثر من هذا العدم المتاح !"، تكاد تكون هذه العبارة هي خلاصة تجربة كل الزوار من الإعلاميين ووفود المراقبين الدوليين لتغطية الانتخابات الرئاسية والبرلمانية والإقليمية التي تجري هذه الأيام، عندما يتسامرون في المساء في بهو فندق الكورال في العاصمة الخرطوم، ورغم مظاهر التقشف في الخدمات العامة، وضعف البنية التحتية، والدخل المحدود لغالبية سكان العاصمة، يزجون مسامراتهم بتجاربهم الحية مع الشعب السوداني، الجميع متفق أنه شعب خارج المقارنة، وأنهم سيعودون حتما لتكرار عسل التجربة المشحونة بذكريات لا تنسى.

الجميع يشهد بأن السودان اليوم أكبر من أن يختصر في أزمة دارفور، أو حرب الجنوب والصراعات السياسية، وأنه كم هو مخطئ من يحاول نسج ملامح السودان على نول الشخصيات الدينية أو السياسية المتناحرة بحثاً عن كرسي السلطة، والصعود على أكتاف البسطاء.

السودان، عند اكتشاف إنسانه في الداخل، وطبيعته البكر، ومنجم الفرص الوفيرة فيه، هو شيء آخر غير ما تعرضه جل الشاشات الفضائية العربية والعالمية، وعندما تزور هذا البلد، كن ابن من شئت واكتسب أدباً، فقط أزل قشور القناعات الزائفة، وتطهّر من رجس عنصرية اللون والعرق والمذهب، وترفع عن ظلم المقارنة، وأعد البصر مرتين: مرة بعين الإنصاف، وأخرى بروح المحبة، حينها سترى المعدن النفيس، وستلمس المثل الحي للمجتمع المطمئن، وللإنسان في أحسن تقويم .هم ليسوا ملائكة، ولا ينبغي لهم أن يكونوا في عالم تسكن في جنباته أرواح الشر وخناس الشياطين، لكنك حيثما تولي وجهك في هذه القارة الشاسعة، سيأسرك فيض المحبة

المحضة، والبساطة في أغنى صورها، سترى بياض قلوب أنقى من العمائم المسربلة، وخفة أرواح بشرية تسبق أذرعهم المشرعة دوما للاحتضان ورتب المتون والأكتاف. ابتسام بدون تزلف، وعطاء بلا منة يتبعها أذى، وريح طيبة تأسرك في سر البذل مع العدم، بروح من القناعة والوداعة والصبر الجميل. في السودان سدة الكرم العربي ولا جدال، وسدرة منتهى الكبرياء والتعفف ولا رياء، وفيهم وعنهم تتضاءل كل حكايات مكارم الأخلاق وطيب المعشر ولا تزلف، إنسانه حر يتنفس أصالة وعراقة وحبا للغريب، تكسر ثورة غضبه كلمة اعتذار، ولا يتورع عن ردم تجربة قاسية معك ملؤها الخطأ وكسر الخاطر. ولا يتردد لحظة عن إطفاء شمس غضبه السريع والمندفع، ليتحول في لحظات إلى شجرة (دليب) معمرة تمد ظلاً طويلاً يتجاوز محطات العفو والصفح والتسامح .السودان شيء آخر فاكتشفوه !

*** الصحفي تركي السديري والزول.. البريء التائه:**

أما مقال الأستاذ تركي السديري مدير تحرير صحيفة الرياض والذي جاء بعنوان "الزول.. البريء التائه"، ونشر في صحيفة الرياض في عدد الأربعاء ١٣ شوال ١٤٣١هـ الموافق ٢٢ /٩/ ٢٠١٠م في عددها رقم ١٥٤٣٠ جاء فيه:

"تعرفت على السوداني في واجهة حضور اجتماعي قديمة، عندما كنت طالباً جامعياً، فلم يكن هناك مَنْ ينافسه كمتصدر لمهمات التدريب الرياضي.. في الهلال، الشباب، النصر، الأهلي، الذي تحول إلى مسمى اليمامة، الكل في منطقة الرياض عرفوا التقدّم الرياضي كشباب مستجد على النجومية بواسطة كفاءة المدرب السوداني.. ويبدو لي وقتها أن الرياضة كانت هي الواجهة الأولى للتدليل على وجود التقدّم والخروج من سلبيات الأحياء الشعبية المتواضعة القدرات والمفاهيم، من أشهر المدربين آنذاك السر سالم.. الذي أدخل مهارة التبادل السريع وبفنيات مذهلة للكرة بين اللاعبين، فيما كانت الأندية تعتمد على القدرة الجسدية وسرعة الجري.. السر سالم قاد أهلي الرياض إلى مواقع المنافسة.. ومن الطريف أنه كان أثناء المباراة يلزم «شبك» العزل في ملعب الصائغ، فرُوّجت إشاعات تقول بأنه ينفّذ حالات «دنبوشي» ليفوز فريقه ..و«دنبوشي» وقتها تعني وسائل سحرية تفرض الفوز.. هذه خرافة.. فالرجل لا صلة له بذلك، الذي حدث أنه غادر المملكة فجأة وقيل إن شكوى كيدية دُبّرت ضده.

طبعاً بمرور السنوات تغيّرت الأوضاع وتراجع بل اختفى الحضور السوداني.. تلك المعرفة المبكرة بحضور لافت لمواطن عربي فرض نفسه بنجاحه.. لكنها نجومية اختفت وبقيت له نجوميات لابد أن يلحظها المواطن حين يقارن بين وجود (الزول) الأسمر بين الموظفين العرب في بلاده، فيجده الأكثر التزاماً والأقل تورطاً في المخالفات النظامية.. تستطيع أن تضيف إلى ذلك أنه من النادر أن يرد اسم سوداني بين مجموعة مهربي مخدرات أو لصوص مصادرة أموال أو مهربي سلاح.. هذه المعلومات متداولة، لكن ما لم أكن أعرفه واكتشفته عند سفري إلى الخارج وتمكني من رؤية محطات فضائية سودانية بعضها غير حكومي وتهتم كثيراً بالحفلات الغنائية أو تقديم أغنيات مستقلة الأداء أذهلني أن المرأة السودانية هي الأكثر عربياً – ودون أي استثناء – التزاماً بمظهر محترم جداً جداً، فلا ترى منها إلا الوجه واليدين فقط، ومع ذلك تستميلك معها ببراعة الصوت واللحن، أخونا السوداني.. هذا الرجل المسالم الذي لم يبحث عن ثروة من تهريب مخدرات أو سلاح أو احتراف نهب، نجد أنه – وهو العربي الذي نزح إلى هناك، أو الأفريقي الذي نزح انتماءً إلى العروبة – لم يستطع أن يخرج من أُطر الحياة الاجتماعية العربية السائدة في معظم الدول العربية عندما شغلته ثم أفقرته حرب الجنوب والشمال.

*** الصحفي السعودي محمد صادق دياب والسوداني سيد القرح**

نشر الأستاذ الصحفي محمد صادق دياب بجريدة الشرق الأوسط مقالا بتاريخ الأحد ٦ شعبان ١٤٣١هـ ١٨ يوليو ٢٠١٠م العدد ١١٥٥٥بجريدة الشرق الأوسط عن هموم السياسة السودانية تحت عنوان "**كرسي الرئاسة السودانية**" وضمّنه ما يلي:

" ليس ثمة ما هو أسخن من كرسي الرئاسة السودانية الذي يجلس عليه الرئيس عمر البشير، فمنذ أن جاء إلى السلطة قبل أكثر من عشرين عاما، وهو يخوض في بحر من المشكلات، ينطبق عليه القول: «وإذا ما التأم جرح، جد بالتذكار جرح»، ولعل آخر الجروح الاتهامات المتصاعدة ضده من قبل المحكمة الجنائية الدولية، لكن أفدح هذه الجروح وأكثرها إيلاما أن يحدث في عهده تقسيم السودان، إذا ما مضى مشروع انفصال الجنوب إلى نهايته الفادحة.

ومن الإنصاف القول إن جل حرائق السودان موروثة من عهود سابقة، ومحاولات إطفائها قضية على درجة كبيرة من التعقيد، وهذا لا ينفي أن البشير بطبيعته تعامل مع هذه القضايا في بعض المراحل من خلال منظور عسكري بحت يفتقر إلى المرونة، فشخصيته التي تتسم بالصلابة والتحدي، كثيرا ما تسم علاقاته بالتوتر، ففي أجندة الرئيس ليس ثمة ترتيب للأولويات، فجميعها تطفو على السطح دفعة واحدة، والدليل أنه وسط طوق الأعداء الذي يحيط به من كل الجهات، لم ينس أن يذكّر مصر – وهي من الأصدقاء القلة– بمسألة «حلايب»، حتى لو أضاف إلى الخصوم خصوما.

ووسط كل هذه الظروف وغيرها يمكن القول إن السودان قد تعب كثيراً، أحاط به الكثير من الحظوظ العواثر؛ فالسوداني، الذي كان سيد الفرح، كسرت قلبه رياح الغربة والمعاناة وصعوبات الحياة، فبلده الذي ظل ينعت طويلاً بسلة الغذاء تآمرت عليه المجاعة وكتائب الأحزان، وما زلت أذكر – على الضفة الأخرى من البحر – كيف كانت تفد المراكب من موانئه محملة بالسمسم، والفول، والذرة، والعطور، والبخور، وهدايا المحبين، وكانت صورة السودان في خيالاتنا بحرا، ومجدافا، وموالا، وفرحا، ومركبا.

إن صورة السوداني العالقة في ذاكرة الطفولة تتمثل في صورة الرجل الأنيق، الفخم، المرح، المثقف، الذي أتى إلينا معلماً، وطبيباً، ومهندساً، وخبيراً، ولاعب كرة، فأحببناه وأحبنا، ومنذ تلك الأيام الخوالي ظل السوداني قريبا من النفس، ويسبق الكثيرين غيره ألفة وطيبة وصدقا، ولذا كثيراً ما يشعر المرء بأنه يشارك السودانيين خندق الأمل في غدٍ أكثر بهاء، يليق بالسودان وأهله.

*** الصحفي السعودي مشعل السديري: ويا أهل السودان سلاما**

نشر الأستاذ الصحفي مشعل السديري بجريدة الشرق الأوسط مقالا بتاريخ السبت ٢٤ محرم ١٤٣١ هـ ٩ يناير ٢٠١٠م العدد ١١٣٦٥ بجريدة الشرق الأوسط بعنوان يا أهل السودان .. سلاما عبارة عن اعتذار للسودانيين عن مقال كتبه بذات الصحيفة بتاريخ السبت ١٧ محرم ١٤٣١ هـ ٢ يناير ٢٠١٠ العدد ١١٣٥٨، أورد فيه مفارقات لغوية في فهم القرآن ناتجة عن تأثيرات اللهجات المحلية، وجاء بأمثلة

من الخليج والسودان "فالخليجي كان يعض زوجته تفسيراً لقوله تعالى "وَاللاَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي المَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ»، ظناً منه أن كلمة (عظوهن) تعني (العض) وليس العظة والنصح، أما السوداني ففسر الآية التي تقول: «وَكَذَلِكَ نَجْزِي المُحْسِنِينَ»، على اعتقاد أن الله سوف يجزي المحسنين (كدالك) يوم القيامة، أي مجموعة من سيارات (الكاديلاك)! باعتبار أن أهل السودان ينطقون حرف (الذال) بلهجتهم (دالا) دون نقطة، وكان أمل ذلك السوداني المحسن الصالح أن يمتلك في الجنة سيارة كاديلاك «يتصرمح» بها، وهي السيارة التي حرم منها في الدنيا الفانية. وما ذلك على الله بعزيز، وقد اعتبر بعض السودانيين أن في ذلك تهكم وسخرية منهم ولذا قدم هذا المقال وضمنه ما يلي:

يا أهل السودان .. سلاما

لم يكن يخطر على بالي أن تثير مقالتي التي كانت بعنوان «وكذلك نجزي المحسنين» عند «بعض» إخواني من أهل السودان كل هذا الزعل، إلا بعدما عدت قبل يومين من سفرة قصيرة، لم أطلع خلالها على رسائل القراء في الإنترنت، ولكنني عندما عدت وجدت الكثير من العتب وسوء التقدير، معتقدين أنني أتهكم عليهم، ويعلم الله أنني أبعد ما أكون عن ذلك، وكل من يعرفني يعلم أنني أستهجن «التنابز والتفاخر»، وللسودان لدي مكانة خاصة، كيف لا وهو أكبر وأخصب البلاد العربية والأفريقية، وآثاره الحضارية لها آلاف الأعوام، وأول بلد أفريقي يستخدم الحروف الهجائية بدلا من الرسوم التي كانت يستعملها الفراعنة، وكيف أنسى دولة «الفونج» وعاصمتها سنار، وثورة المهدي التي دوخت الأتراك والبريطانيين، ولولا الأسلحة النارية التي لم يمتلك شيئا منها لما هزموه، ويطيب لي أن أقول «للبعض» من الذين لم يفهموني لكي يطمئنوا فقط لا غير: إنني «أعرف وأعترف» كذلك أن السودان كان متقدماً على دول الخليج بعدة مراحل في الماضي، ومن الممكن أن يتقدم عليهم أكثر في المستقبل، إن شاء الله، إذا سلم من التدخلات الخارجية وأحسن حكامه صنعا، ففي القرن التاسع عشر، كانت المدارس العصرية قد فتحت في السودان في الوقت الذي لم يكن في الخليج مدرسة واحدة، وفي بدايات القرن العشرين كان في السودان القطارات والسيارات والمستشفيات والمياه النقية والكهرباء واللاسلكي و«الأحزاب»، في الوقت

الذي لم يكن في الخليج سيارة واحدة لا «كديلاك» ولا حتى «أبو رفسة»، ولم يكن هناك كذلك «لمبة» واحدة، ولا يتراسلون «باللاسلكي» وإنما يتراسلون على ظهور «البعارين»، أما ميناء «بورتسودان» فكان أكبر الموانئ على البحر الأحمر، ويستقبل أضخم السفن البخارية، في الوقت الذي كان فيه ميناء جدة لا يستقبل إلا «السنابيك» الشراعية، أما أحزاب أهل الجزيرة العربية فكانت مجرد قبائل متناحرة.

وللأسف فإن أحدهم اعتقد أنني غلطت في حق السوداني الذي استبدل حرف «الدال» بـ«الذال»، وقال داعيا عليّ: أسأل الله أن يعاقبك في الدنيا والآخرة، وأقول له، أولاً جزاك الله خيراً، وثانياً أتمنى أن يتقبل الله دعاءك، ويقتصّ مني إذا كنت أقصد الإساءة لأي سوداني، وكيف أسيء لمن فيهم أصدقائي، وبعض أساتذتي الذين علموني على مقاعد الدراسة، وفيهم نماذج راقية كمحمد أحمد محجوب، وعبد الله الطيب، والطيب صالح الذي عرفته في آخر أيام حياته وكان نعم الصديق، ولمعلوميتك فإنني معجب جداً بالفولكلور السوداني سواء في العمارة أو النحت أو التصوير، كما أنني أطرب لأغاني الموسيقار محمد وردي. حتّى الرياضة وتحديدا «كرة القدم» لم نتعلمها إلا من أهل السودان، وكانت الأندية السعودية تمتلئ باللاعبين السودانيين، والآن الذي يطبع مقالاتي طوال الأيام ويصححها هو أخ سوداني أفخر بالتعامل معه، وقبل أن أبعث بذلك المقال «المشؤوم» الذي أثار كل تلك الحساسية التي ليس لها داع، سألت ذلك الأخ فأكد لي أن شرق السودان خصوصا بورسودان وكسلا، وقبائل البجا وبني عامر، ينطقون «الذال» «دالا»، مثل «ذهب، وذباب، وذئب، وكذلك وهكذا». ولا أدري لو أننا قلبنا المعادلة، فجعلنا الأخ السوداني هو الذي يغلط بتفسير «يعظون»، ويهري جسد زوجته بالعض، والخليجي هو الذي يطمح بإحسانه أن يحصل في الجنة على سيارة كديلاك «يفحط» بها هناك. فهل لو قلبنا تلك المعادلة سوف يرضى عني «بعض» إخواني من أهل السودان ويقولون: «صافي يا لبن»، أم إن كلامي عندهم ما زال «كالسم الزعاف»؟! على أي حال فكل الشعوب من دون استثناء، فيهم المخطئ والمصيب، والطيب والشرير، والعالم والجاهل، والشجاع والجبان، والبخيل والكريم، والزاهد العابد والفاجر المتهتك.

وأختم اعتذاري هذا - إذا كان مقبولا - بما قاله شيخ الرحالين ابن بطوطة عن أهل السودان: «فمن أفعالهم الحسنة قلة الظلم، فهم أبعد الناس عنه، وسلطانهم لا يسامح أحدا في شيء منه، ومنها شمول الأمن في بلادهم، فلا يخاف المسافر فيها ولا المقيم من سارق ولا غاصب، ومنها عدم تعرضهم لمن يموت في بلادهم، ولا يمدون أيديهم عليه حتى لو كان من القناطير المقنطرة، وهم يعتنون بالقرآن، وقد دخلت على القاضي في يوم العيد، ووجدت أولاده مقيدين، فقلت له: ألا تسرحهم؟! فقال: لا أفعل حتى يحفظوا القرآن».

***الصحفية السعودية حليمة مظفر :**

نشرت حليمة مظفر في صحيفة الوطن مقالا بعنوان السودان على "كف عفريت!" وذلك في عدد الاثنين ٢٧ ربيع الآخر ١٤٣١هـ . ١٢ أبريل ٢٠١٠م العدد ٣٤٨٢ . السنة العاشرة ، وقد جاء فيه :

السودان على "كف عفريت!"

اليوم هو السادس والأخير لي في السودان؛ والذي تنتهي فيه غداً الثلاثاء أولى تجاربه في الانتخابات السياسية بعد حكومة الإنقاذ التي دامت ربع قرن؛ شعر خلالها المواطن السوداني بتحسن أوضاعه ولو بقدر ضئيل؛ بعد معاناة طويلة عاشها خلال الاستعمار وبعد الاستقلال؛ في هذا البلد النيلي الذي يحظى بأكبر مساحة في إفريقيا، ويتكون من خمس وعشرين ولاية؛ تتعدد فيه الديانات من الإسلام إلى المسيحية إلى الوثنية إلى اللادينية، في ظل امتزاج عرقي عربي إفريقي.

هذه الزيارة التي "ورطني" أقصد "أكرمني" بالترشح لها مشكوراً رئيس التحرير جمال خاشقجي؛ وشاركني خلالها مساعد رئيس التحرير الزميل عمر المضواحي؛ كنت أحسبها "ورطة" في بادئ الأمر؛ و"مُغامرة " غير محسوبة النتائج نصحني المقربون بعدم خوضها؛ فأن تكتشف الآخر في ظل وقت مأزوم بالتوتر السياسي داخلياً؛ قد يفضي بأعمال عنف في الشارع السوداني، كما روّجت الصحافة العالمية وقرأته قبل سفري وخلاله؛ فذلك يعني أنك تضع حياتك على "كف عفريت"؛ لكن العكس تماماً هو ما كان يحدث ونحن نتجول في شوارع الخرطوم؛ فقد كان الوضع

قبل الانتخابات هادئاً جداً والمواطنون متحمسين لتجربتهم السياسية الأولى نحو الديمقراطية.

وبالرغم من أن هذه التجربة كانت مُتعبة ومرهقة كونك تعيش ظروف الإنسان السوداني، الذي يعيش تحت ظل الحصار الأمريكي لما يقارب العشرين عاماً، والضغوط السياسية العالمية بسبب "أزمة دارفور"، لكن في ذات الوقت كانت ممتعة وغنية لحد كبير؛ أثرت تجربتي الإنسانية والمعرفية؛ فأنت القادم من مجتمع ينعم بالأمن والأمان، وتتوفر فيه سبل الراحة المعيشية، تتعلم ببساطة من الإنسان السوداني كيف تتصالح مع ظروف الحياة المرهقة والمتعبة التي لا تتوفر فيها الضروريات قبل الكماليات؛ بصبر عظيم وإيمان كامل؛ دون أن يفقد قدرته على الضحك وقول النكتة؛ أو تجبره على التخلي عن طيبته أو الاحتفاء بضيوفه وإكرامهم بشهامة رغم ضيق يده وقلة المادة؛ وفوق كل هذا فإن الابتسامة لا تفارق ملامحه السمراء؛ وهذه الأخيرة كانت محل تأملي الطويل؛ كي أسال :لماذا لا يتمتع بها الكثيرون منّا رغم ما يتوفر لنا في مجتمعنا من إمكانات معيشية ممتازة وسبل حياتية ممتعة قدر المستطاع؟!.

*الصحفية السعودية حليمة مظفر:

نشرت حليمة مظفر في صحيفة الوطن مقالا بعنوان الطريق إلى "قندهار" إفريقيا !وذلك في عدد الأربعاء ٢٩ ربيع الآخر ١٤٣١ هـ . ١٤ أبريل ٢٠١٠م العدد ٣٤٨٤ . السنة العاشرة ، وقد جاء فيه :

الطريق إلى "قندهار" إفريقيا!

بعيدا عن الانتخابات السياسية في بلاد النيلين؛ وخلال خمسة أيام تقضيها؛ تكون لديك رغبة مُلحة في اكتشاف حكاية الإنسان السوداني الكريم جدا رغم الفقر والبطالة؛ وهذا يعني الذهاب لمكان يختصر المسافات؛ وليس هناك كـ"قندهار" أو سوق "الناقة" أشهر الأسواق الشعبية؛ وقيل إنه سمي "قندهار" لأنه حين تمت محاولة إزالة السوق؛ تزامن ذلك مع تاريخ الهجوم الأمريكي على "قندهار" بأفغانستان. وكالعادة؛ في الطريق من العاصمة إليها؛ لا يدير السائق السوداني تسجيل السيارة إلا ليشدو بأغنيات ذات طابع صوفي بألحان سودانية؛ تتغنى بصفات وسيرة النبي عليه الصلاة والسلام وأخلاق أصحابه؛ فما أن تصعد سيارة تاكسي أو تصعد أتوبيس النقل

أو تفتح الإذاعة السودانية وغيرها؛ إلا وتشنف آذانك لها؛ محرضة على فضائل الأخلاق والأعمال.

وأنت في طريقك إلى "قندهار" يغمرك إحساس بأن السنوات عادت للوراء ١٤٠٠ سنة؛ وأنك قريب جداً من حياة المسلمين الأوائل؛ فكل شيء حولك يوحي بهذا؛ بساطة الحياة وزهدها في مظاهر المجتمعات المادية؛ وثقافة الطين قد غلبت الثقافة الإسمنتية الحديثة؛ فيما الإنسان السوداني غاية في الطيبة والتهذيب والتواضع؛ مهما كان منصبه عالياً أو مستوى تعليمه؛ إنه يحترم النظام؛ ويلتزم به في الشارع؛ ورغم تقشف الحياة وحرارة الصيف الساخنة جدا التي تتجاوز الـ٤٠ درجة؛ والحياة المطحونة بالفقر والتوتر السياسي والحصار الاقتصادي؛ تراه ودودا وخلوقا؛ ونادراً جداً إن وجدته غاضباً أو عابساً في وجهك. حين تصل"قندهار".. هناك لا شيء يعلو على التراب سوى الإنسان؛ فأنت ببساطة في إفريقيا؛ تتأمل بدائية الحياة من حولك؛ الأبقار والإبل والخيل وعربات الماء والحطب التي يجرها الحمير؛ فيما لا تنفك تتفحص الوجوه السمراء و"المحترقة" تحت الشمس الحامية؛ بعضها لساكني قندهار وأخرى لباعة جائلين؛ ولن تتردد في البحث عن أفضل مطعم شعبي لسيدة سودانية؛ تختار مكانك على مجالس مصنوعة من سعف وخشب؛ وتنتظر أن تطهو النسوة السودانيات ما طلبته في الهواء الطلق من لحوم طازجة؛ بعد مشاهدتهن وهن يقمن بغسلها وتقطيعها والخضار؛ وطهيها بطريقة وأدوات بدائية لم أتوقعها يوما، وكل منهن تحمل في ملامحها حكاية لكفاح المرأة السودانية؛ التي تخوض تجربتها الأولى هذه الأيام في الترشح للانتخابات الرئاسية، وأكثر النسوة المكافحات في "قندهار" شهرة هي "حنان" بائعة الشاي؛ التي رحلت من قريتها مطلقة؛ وبسبب عملها ببيع "الشاي الساخن"؛ استطاعت إعالة أطفالها وبدأت تكمل دراستها في الجامعة؛ ولأنها تفوقت في سنتها الأولى؛ حصلت على منحة جامعية لإكمال دراستها دون رسوم وما تزال في السوق تكافح.أخيرا؛ يأتي طلبك على أطباق قديمة بعضها نحاسي؛ تمد يدك لتناول الطعام؛ فتجد نفسك قد شبعت في ظل تأمل تلك الوجوه المتعبة؛ وتتهيأ للانتهاء برشفات باردة من العصير السوداني"قنقليس"؛ وسريعا ما يبدد انتباهك "غناء صوفي" يصدح من

جهاز تسجيل قديم؛ مربوط بعربة خشبية؛ يجول صاحبها بها؛ يعرض بضاعته عليك؛ ثم يختفي بين تلك الوجوه؛ لتبحث أنت طريقا للخروج من دائرة زمن "قندهار".

الصحفي السعودي خالد السليمان

كتب الصحفي السعودي خالد السليمان مقالا بفي جريدة عكاظ تحت عنوان كسل السودانيين وذلك في عدد السبت ١٦/٣/١٤٣٢هـ/ الموافق ١٦/فبراير/ ٢٠١١م العدد ٣٥٣٤، وقد جاء فيه :

كسل السودانيين!

لا أستسيغ النكات التي ترتكز على أسس عرقية أو عنصرية أو دينية، ففيها استعلاء بغيض وازدراء سخيف، وأولى بصاحبها أن ينظر في المرآة فربما وجد واقع هذه النكات في نفسه!! ومن هذه النكات نكات انتشرت أخيراً من وحي الثورة المصرية تتناول كسل إخواننا السودانيين في التظاهر ضد حكومتهم، وفي الغالب يكتب هذه النكت و يتبادلها ويضحك عليها أناس يعانون من فراغ الوقت وأغلبهم «متسدحين» في المقاهي وغارقين في الكسل الفعلي!!ولو كانوا يملكون قدراً من المعرفة لأدركوا أن الشعب السوداني الذي يسخرون من كسله هو الشعب العربي الوحيد الذي غير ثلاثة من أنظمة حكمه منذ استقلاله، وهو الشعب العربي الوحيد الذي خاض حرباً عسكرية ضد المستعمر الإنجليزي بقيادة محمد المهدي في نهاية القرن التاسع عشر، لكن ماذا أرجو من أجيال " الميلك شيك" و" التشيز بيرغر" و "الكافي لاتيه" ومستحضرات العناية بالبشرة، الذين لا يعرف بعضهم معنى النشاط إلا في صولات وجولات المعاكسات ومحادثات غرف الانترنت والتسكع في المقاهي المكيفة بالرذاذ المائي ؟ !هل أرجو أن ينزلوا الناس منازلهم أو يحفظوا قدرهم أو يرتقوا في ممارسة روح الدعابة والنكتة دون تحويلها إلى سكاكين حادة تجرح بلا إحساس ؟!!.!

السير ريتشارد لوس:

وهو نائب رئيس جامعة بكنجهام، ووزير دولة بوزارة الخارجية البريطانية بمكتب الكومنولث في الفترات ١٩٨١-١٩٨٢م و١٩٨٢ -١٩٨٥م، وقد كتب في تقديمه لكتاب السودان صراع من أجل البقاء ١٩٨٤- ١٩٩٣م لمؤلفه جراهام ف. توماس ، العبارات التالية :

"درجت المجموعات الصغيرة من البريطانيين الذين شاركوا في إدارة على إقامة صداقات مع السودانيين تدوم مدى الحياة، وليس هذا بالأمر الغريب، ذلك لان السودانيين في كلا الشمال والجنوب شعب رائع .... إن من يكنون للسودان مشاعر الحب مثلي يبكون على معاناة شعبه. أمل أن يدرك السودانيون الذين تتاح لهم فرصة قراءة هذا الكتاب أن لهم أصدقاء في بريطانيا يهتمون بأمورهم ويتوقون إلى بزوغ شمس اليوم الذي يعود بهذا الشعب الى حياة هادئة يسودها السلام".

الكاتب المصري يوسف الشريف: برلمانات الونسة الشعبية

قام الكاتب المصري يوسف الشريف بتأليف كتاب في العام (٢٠٠٤) مكون من ما يقارب ٤٨٠ صفحة حمل عنوان " السودان وأهل السودان - أسرار السياسة وخفايا المجتمع" قدم فيه الكثير من التغطيات لأحداث سودانية راهنة، وأخرى تاريخية وقد حاول من خلال استخدامه لمناهج عديدة، أن يقدم بعضاً من تصوراته ومعلوماته عن السياسة والمجتمع السوداني، وقد ضمن في الباب الثالث من كتابه هذه الجزئية التي يورد فيها بعضاً من الخصائص التي لمسها عن الشخصية السودانية من خلال معاشرة طويلة:

برلمانات الونسة الشعبية

يختلف أهل السودان عن أي شعب آخر، وهذا أمر طبيعي، لكنهم يختلفون فيما بينهم كذلك، لا في السمات والملامح ودرجات سمرة البشرة فحسب، إنما أيضاً في التركيبة النفسية والمزاجية والخلفيات الثقافية والمواقف السياسية والانتماءات الجهوية والقبلية والعرقية. وربما هذا التنوع ميزة لصالحهم، ولكنها مشكلة كذلك، حيث ما يزال المشوار طويلاً وشاقاً حتى ينصهر أهل السودان في بوتقة اجتماعية وسياسية واحدة، لانجاز التقدم المطلوب والوحدة الوطنية المنشودة.

ولكن أهل السودان لا يختلفون أبداً في القواسم المشتركة، التي تكمن في اعتزازهم الشديد بالنفس، وبالكرامة المفرطة، والوفاء لموروثات الأصالة والتقاليد وعشق الحرية، والولع بالتعبير عن الذات، ومتعة الحكي عبر البرلمانات الديمقراطية الشعبية.. أعني جلسات الونسة اليومية .. حيث أن لكل شيء أصل وفصل، وحكاية ورواية لا ينقصها الخيال ولا تتجاوز الواقع كثيراً في أغلب الأحوال. وتلك حكايات عايشت وقائعها وتفاصيلها على مدى يزيد على ثلاثين عاماً لعلها تلقي المزيد من الضوء حول أسرار السياسة وخفايا المجتمع السوداني.

الخـــاتمة

إن موقف السودان الراهن، معقّد بصورة تجعل معالجته تحتاج لإعادة تأسيس، وتتطلب نظراً فاحصاً وناقداً لمسيرة هذا البلد، وتعوز مراجعة أمينة تعترف بالعيوب وتتقبّل الذات الفاشلة، كما يحتاج مراجعة تستلهم المستقبل من خلال القراءة العميقة للواقع والماضي، بغرض تشريحه وتحديد مواطن الخلل فيه، قراءة تقوم على مبدأ الاستعداد للاعتراف بالفشل، وتعمل على سبر أغوار التردي والانحطاط والتراجع، وتحديد أسبابه وعوامله وظروفه، حتى يتم تقويمه ومعالجته. كل هذا يتطلب قيادات ملهمة للشعب، ونخبة سياسية وثقافية وأكاديمية تتصف بالتجرد والانتماء والمسئولية، نخبة يقودها ضمير حي، ويحركها أمل في الغد، ويحدوها إيمان بقدرات هذا الشعب المهدرة، وإمكانياته الكامنة، نخبة لها القدرة على استدعاء التاريخ الباهر العابق في جوف الحقب البعيدة، واستنفار طاقاته ورمزيته لاستنهاض همة الأمة السودانية، وصلاً لها بماضيها، لتستشرف غدها الواعد كأمة منتجة وحاضرة في راهنها، وفاعلة في تاريخها الحاضر. إذن الحاجة الآن لنخبة ذات رؤية تدرك خلالها خصائص هذا الإنسان، وتتعرّف على مكوناته وطبائعه، وتعمل على إدارته وفق خط إستراتيجي، يقوده إلى التمكن من القدرة على تحقيق رسالته الإنسانية المؤسسة على فهم واعي بالذات ومعرفة عميقة بمساراتها وفرصها.

إن راهن السودان المتردي نتاج لعمل العقليات الإقصائية، والذهنيات القائمة على رفض الآخر، والجهل بالذات، وضعف الوعي بخصائصها، تلك العقليات التي لا تقبل بالآخر، إلا مندمجاً في رؤاها بأي صورة من الصور، وأسلوب من الأساليب، هذا، أو احتقاره ورفضه. وكثيراً ما تكون صورة اندماجه محل سخرية واستهزاء كما في الموقف من عجمة اللغة عند الناطقين بغير العربية.

لقد تضافرت كل هذه السوءات فافقدت البلاد البوصلة الذاتية والجماعية لتصبح بفعلها في حكم الوطن المهدور. فالجهود والمقدرات التي بذلت في إحداث التجانس بين مكونات الوطن، لو وُجّهت ووظّفت في إدارة التنوع وتنظيمه واستثماره، باعتباره من عناصر قوته لكان الحال غير هذا الحال، ولكن ضُيّعت تلك الجهود وأُهدرت كل تلك الطاقات، وليتها أهدرت فقط وضاعت دون أثر، بل كان الناتج سلبياً

بصورة تامة، حروب وصراعات، وقلاقل وعدم استقرار، وتردي طال كل أرجاء الجغرافيا، وشمل كافة مناحي الحياة، فأصبح حال الوطن كالمنبت لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى، وأصبح التنافر والتناحر والرفض المتبادل سمة مميزة لمكونات الأمة السودانية، وقد حق فيهم قول الشاعر محمد الواثق في ديوانه أم درمان تحتضر حين قال :

مِنْ كلِّ أحمدَ من أوشيكَ منقبضٍ وكلّ هارونَ لا يرضى بملوالِ

إن التناحر بين مكونات الوطن لم يكن هو السالب الوحيد، بل إن الحياة خلال هذه المسيرة الطويلة كانت تسير بلا قواعد تحكم مسارها، وانعدمت الرؤية الإستراتيجية والخطط الطويلة المدى التي تحدد غدها، وباتت منهمكة ومنهكة في ما هو يومي وفق أسلوب "رزق اليوم باليوم"، الأمر الذي انعكس على جملة الأوضاع، وعرّض البلاد لنزيف العقول والسواعد، لتستقر في أوطان أخرى سعياً وراء الحل الفردي والأناني للمشكل. إن هذه الأوضاع ليست وليدة هذا الراهن، إنما هي أوضاع لازمت مسيرة الوطن منذ انطلاقتها، فقد كان ومازال الوضع في السودان كما وصفه الشاعر العتيد بقوله:

كل في السودان يحتل غير مكانه ** فالمال عند بخيله والسيف عند جبانه**

إن الواجب الذي يتوجّب على النخب السودانية، وعلى المجتمع في صورته التقليدية، أفراد وقادة أن يتوافقوا على قيمة التقبل المتبادل، وأن يهيئوا البوتقة الصالحة والمناسبة للانصهار القومي الكامل والإيجابي، وفق شروط موضوعية، بحيث تزول الغبائن والضغائن ويتعمّق الشعور بالوحدة والانتماء، ليشعر الجميع بالمِلكية والشراكة الأصيلة. ولتجد كل الثقافات الفرعية حيّزاً لها تطرح عبره عناصرها فـ" النزعة الفردية في احتقار أو سوء تقدير الثقافات الأخرى أمر لازم كل الثقافات، في وقت قطعت توجهات الأنثروبولوجيا الحديثة ألا ثقافة تعلو على غيرها من الثقافات. إلا أن هذه النزعة الإثنية الضيقة، بفعل سلوكيات النخبة السياسية والفكرية في السودان، أصبحت قضية لا يجوز إغفالها وتجاهلها.

إن وحدة الأمة السودانية في خطر أكبر فالإنذار كان انفصال الجزء الأول، وكثير من الأجزاء تنتظر، وهذه المسرحية العبثية فصولها لم تكتمل بعد، لقد آن لنا أن

ننظر إلى الأزمة بتجرّد علمي انطلاقاً من مقولة فرانسيس دينق "ما يفرق السودانيين هو ما لا يقال"(النور، ٢٠٠١). فيجب إدراك قيمة التلاقح الثقافي وانعكاسه على قوة الثقافة الأقوى. فالواضح أننا وكما يذكر ساتي (٢٠٠٥) وخلال مسيرة ٥٧ عاماً بعد الاستقلال لم نتعرّف على مستحقات التباين العرقي والديني والثقافي، فقد غاب ذلك عن آباء الاستقلال، مثلما غاب عن ورثتهم، فاعتبروها كما طلاء الجدران، يمكن أن تُسكن بترميم الشقوق بالرمل والحجارة والخرسانة، وهي ليست كذلك، مثلما اعتبر ورثة ميراث آباء الاستقلال، على ضعف ذلك الميراث، أن العقائدية يمكن أن تقطع بالوطن وقضاياه أرضاً، فتعاملوا مع قضاياه المعقدة ، كما المتعجّل (المنبت) مع دابته، ألهبها بالسياط، فلم يبق لها على ظهر، ولم تقطع به أرضاً.

إن أوان اليقظة قد حان، وهو لم ينفك يحين ويضيع موعده، فها هو الخليل يناجي عزة ب(عزة قومي كفاك نومك)، ولكن هل عزة تجيب؟. ففي الواقع إن زلزلة انفصال شطر الوطن الجنوبي هي الصدمة الأكبر التي يجب أن تنبه كل الغافلين، وتوقظ كل النائمين، وتدلّل بكل وضوح على وجود خلل في بنية الدولة وفي توجهاتها الحضارية، لذا وجب أن يهب الجميع لإعادة تشكيل الوطن على قاعدة من التراضي والتواد والتوافق والانسجام، وإلا فإن التاريخ حتماً سيعيد نفسه وربما بصورة أكثر كارثية، بضربة صادمة أخرى تصيب العصب الحي داخل جسد الوطن الواهن.

إن ما مضى قد مضى، وكما قالت الأعراب في بوادي السودان " الجفلن خلّهن أقرع الواقفات"،" وهم يقصدون بذلك إن البهائم التي فرت إذا انشغلت باستعادتها، فانك ستفقد تلك الواقفة ولم تفر، وكذلك يقولون "الغريق خليه ألحق المطفح"، ونحن في السودان أشد ما نكون حاجة ألا نبكي على اللبن المسكوب، ونزرف الدموع على الماضي ونصبح أسرى مسجونين في أقبيته، ولكن الأهم أن نستفيد من خبرة اندلاق اللبن لكي لا يندلق ما تبقى منه. ومن المعروف أن أي خبرة لم تورث حكمة فإنها تنزع نحو تكرار نفسها. وعلى ذلك فإن السودان بعلمائه وقادته وأبنائه في الداخل والخارج، هو الآن في أشد الحاجة لإعادة ترتيبه من جديد، الأمر الذي يستلزم التفكير الناقد الأمين للمسيرة الوطنية طيلة عقودها الطويلة التي شابها الكثير من الفشل، وإن تضمنتها بعضاً من نجاحات، والواجب أن يتم الاعتراف بهذا الفشل، والبحث بموضوعية وبلا تجريم في أسبابه، والعكوف على حلها. ويجب أن

ندرك بأن الجميع شركاء بلا استثناء في الحال الذي وصلت له البلاد الآن وكذلك في الحل. وهذا ليس من المستحيلات فالتجارب الإنسانية ماثلة وكاملة، فجنوب أفريقيا استطاعت بحكمة قادتها أن تتجاوز عقود من الذل والمهانة والتاريخ المفعم بالمرارات والآلام، استطاعت أن تعبر أنهاراً من الدماء والماضي الموجع الذي ليس له مثيل في التاريخ الحديث، فعكفت على عقد مصالحة بين مكوناتها، وانطلقت في بناء وطن مسالم وسليم البنية، متعاضد المكونات، وطن تحمله ساقان قويتان، تجعله يراهن على الفوز في مضمار النهضة والنماء .

إن الشخصية القومية السودانية بحاجة لوقفة صارمة مع الذات، وقفة نقدية تقويمية تصنّف فيها الخصائص المقعِدة عن تحقيق النهوض المرتجى، النهوض الذي يتناسب مع الإمكانيات والمعطيات ثم الشروع في معالجة تلك الخصائص، وقفة نعيد من خلالها صياغة العهد الوطني على أسس التراضي وباتجاه مشروع الاندماج والتكامل. ويجب أن نرسخ قيم المشاركة الفاعلة من خلال العمل المنظم والمخطط، القائم على مبدأ كل حسب طاقاته، حتى يتم البناء وبذات الروح التشاركية يكون تقاسم المسؤوليات والخيرات، وهكذا يكون وطن (حدادي مدادي)، وطن خير ديمقراطي كما تمنّى الشاعر محجوب شريف.

إن منهج التنكّر للمسئولية الشخصية وتبرئة الذات من التبعات، والتبرير للفشل، وادعاء العجز لا يبني أوطاناً، فعاجز الرأي مضياعاً لفرصته إذا ما فاته أمر عاتب القدرا، وإن إلقاء العتب على النخب بأنواعها المختلفة، وإسناد جريرة هذا الفشل المستحكم عليها، لا يبني نهضة ولا يشيّد مشاريع تنمية، فالنخبة هي مولود الشعب وهي منه وإليه، وقد سميت نخبة لأنها أُنتخبت من بين أفراد الشعب من خلال عمليات متراكمة ومتفاعلة أنتجتها مولوداً شبيها بأصله. وعليه سكون من العبث انتظار الـخبة وحدها لتبدع في قيادة البلاد، وتتفنّن في بناء مؤسساتها، وتبتكر في استنبات أبنية حكم ديمقراطية تصلح للنمو في البيئة السودانية، وليس استيرادها معلبة من مواطنها الأصلية دونما تكييف وتوفيق مع المعطى المحلي. فالانتظار السلبي بدون لعب الدور المنوط بكل فرد يدخل في حكم العبث والهدر. وكما يرى حسن الترابي (منير، ٢٠١٠) بأن النخبة من الشعب أصلاً، فإذا كان الشعب يتقدّم ويندفع، فإن النخبة طوعاً أو كرهاً لابد من أن تندفع أمامه.....، وليس من الصحيح في

التاريخ أن تحاكم القيادات لأن القيادات تبرزها القاعدة، فإذا كانت القواعد ذليلة مقلدة مغفلة متثاقلة، فإن أي واحد منها يبرز في شيء من الحركة والنشاط يتقدمها وهو أصلاً خرج منها. كما يرى أيضاً أن ما أصاب السودان من تأخر هو من سوء المجتمع، وفي نظره أن أيما فساد من القائمين على السلطة أساساً من المجتمع، فإذا كان المجتمع طاهراً متطهّراً فإنه يرفض تلك الأخطاء ويرفضها ولا يسلم بها. إن القائمون على السلطة ليسوا أجانب أو زرعاً غريباً بل هم من الناس. وقد نتفق معه في الارتباط والتشابه بين خصائص النخب والعامة، إلا إننا نختلف معه في حدته، فالأمر ليس سوءاً في المجتمع، بقدر ما هي خصائص لا تناسب الدولة الحديثة، وتتافر بين السمات الشائعة وشروط بناء والنهضة.

وعلى ما تقدم فقد حاولنا من خلال هذه الدراسة، وبدافع انتماء عميق، وبحس ناقد أمين، وبرؤية تحلم بوطن كامل يحقق ما يناسبه من مكانة بين الأمم، أن نضع أصابعنا على بعض من العلل التي لازمت مسيرة البناء الوطني، وسعينا إلى تحديد بعض مواطن الخلل في الشخصية السودانية. ولقد حرصنا أن نتجرّد من انتمائنا الوطني والعاطفة الجياشة التي تربطنا به، وحاولنا أن نستخدم مبضع الجراح الذي يؤلم ولكنه يداوي، لذلك فقد حرصنا قدر الإمكان أن نتناول بأصالة وتجرّد علمي خصائص الشخصية السودانية، وأن نرد هذه الخصائص إلى منابتها، وأن نسهم بقدر محدّد في تشريح هذه الشخصية، وقد حاولنا بقدر الإمكان أن نلقي بحزمة ضوء على الجوانب المظلمة ما استطعنا إلى ذلك سبيلا، بغرض فتح لباب للمعالجات التي تقع على عاتق كل كيانات المجتمع ومؤسساته، بدءً من مؤسسات التنشئة الاجتماعية والتربية الأسرية القامعة للابتكار والإبداع، وتلك المؤسسات المنتجة والمكرسة لعيوب الشخصية السودانية، مروراً بالنظام التعليمي المعلول، والذي ما فتئ يرفد المجتمع بالنخب الفاشلة، وما زال يقوم بدور سلبي في تكريس الجوانب المناسبة وغير المناسبة للدولة الحديثة، المرغوبة وغير المرغوبة في الشخصية السودانية، ومروراً بالخطاب الثقافي والتنموي والديني والسياسي الموجه، ذلك الخطاب الأحادي الاتجاه، الخالي من المضمون التنموي الاستراتيجي الذي يراعي متطلبات التنمية المشروط بشروطها المعروفة.

كما حاولنا أن نؤكد على مشروع السودانوية القائم على خصوصية وتميز الشخصية السودانية عن محيطيها العربي الأفريقي، واعتباره إطاراً محدداً لهوية للشخصية السودانية، ومرجعاً مفسراً لمعظم سلوكياتها الراهنة، وهو التصوّر الذي يمكن أن تتوافق عليه كل مكونات الوطن، ويمكن أن تشيّد عليه قاعدة التراضي الوطني. ويكون البوتقة التي يتم فيها صهر كل المكونات، وتتيح فرصة تفاعلها السلس المستمر، لاسيما أن هذا المنظور له خاصية الاستمرارية، فهو تصوّر مفتوح يعترف بتفاعل مكونات الشخصية التاريخية، ويفتح الباب أمام العناصر الحديثة والراهنة والمستقبلية لتتفاعل مع قاعدة الشخصية المكوّنة عبر استمرارية حضارية متنازلة منذ فجر التاريخ. وأعتقد أن هذا المنظور قد يتضمّن في حده الأدنى حلاً لكثير من المشكلات الناتجة من الشعور بالتهميش، والإقصاء، وعدم الاعتراف.

أن منظور السودانوية في حاجة لتطوير، باتجاه يتجاوز النظرة الضيقة التي تتناوله بذهنية ماضوية تشرح سبل التصاهر بين المكونات التاريخية كافة لتكون مدخلاً لتفسير هذا التميّز الراهن، كما أن هذا المنظور تحدث عن التفاعل بين المكونات الثقافية والعرقية ممثلة في المعطى الحضاري العربية والأفريقي والنوبي وغير ذلك، ولكن أعتقد أن المشروع يجب أن يتسع ليمثّل حاضناً نموذجياً يشمل حتى العناصر الوافدة الحديث والتطوّرات التاريخية الراهنة، خصوصاً أن ما نعيشه اليوم هو عصر العولمة والذي يتوقع فيه أن تتلاشى الكثير من ملامح الشخصية الوطنية في العالم كافة. والقصد أن يتّسع بالإضافة لكونه حاضناً مستمراً ليشمل كل المستجدات، على أساس أنها ستتفاعل مع قاعدة صلبة، من شأنها ألا تكون سلبية متلقية بل قاعدة فاعلة تضيف إلى الجديد نكهتها وخصوصيتها، وتخصّبها وتكيّفها وفق شروطها هي، بشكل يحدث فيه الانتشار الثقافي السلس. وينسحب هذا الحديث على الانتشار الخاص بعناصر الثقافة السودانوية، فالباب مفتوح للعناصر الوافدة طالما أنها ستندمج وفق ظروف وشروط الكينونة الثقافية المحلية. يكون ذلك على أساس القاعدة الاسلامية "الحكمة ضالة المؤمن"، وكما قالت حكمة المهاتما غاندي "سأفتح جميع أبوابي ونوافذي لرياح جميع الثقافات ولكنني لن اسمح لها أن تقتلعني من جذوري". ومن جانب آخر فالباب مفتوح للعناصر الثقافية الخارجة للتفاعل والتأثير في الغير فالسودان وبثقافته السودانوية المميزة، يعتبر مركز ضغط ثقافي على عدد من بلدان

الجوار مثل تشاد وارتريا وإثيوبيا والصومال، والثقافة السودانية بكل مفرداتها مرحّب ومحتفي بها هناك وتلك المجتمعات تنظر للسودان بوصفه أخ اكبر أو على الأقل نديد، ولذا تتقبل بكل لهفة ثقافته، ولها استعداد مزاجي لامتصاص الثقافة السودانية، فخذ مثلاً الغناء السوداني لا يجد أذناً طروبة له إلا في هذه الدول، فهو غير مستوعب لدى الأذن العربية ولا لدى غالبية الأفارقة، وهذا ما يؤكده محمد وردي المذكور في(منير، ٢٠١٠) حيث يرى أن الانسياب التلقائي للأغنية السودانية أفريقيا أمر واقع... وأنهم دائماً ما يسألون عن وجهة التوجه الثقافي السوداني؟ ويرى وردي أن اللهاث خلف الأذن العربية ليس له فائدة تذكر، بينما القبول للغناء السوداني في أفريقيا واقع. والأمثلة على ذلك كثير. أضف إلى ذلك فإن التداخل والعرقي والتشابه في الملامح يسهل عملية التواصل والتأثير الثقافي. والواضح أن السودان قد أهمل هذه الأقطار كثيراً، فلو وجدت استعداداتها المزاجية هذه لتلقي الثقافة السودانية، عشر الاهتمام الذي وجده العالم العربي كان يمكن أن يشكّل السودان مع هذه البلدان وحدة ثقافة قوية بهوية متقاربة، ويمكن أن تتطوّر إلى وحدة سياسية واقتصادية مما يعود بالنفع على الجميع، وهناك كثير من الأصوات التي نادت بذلك منهم عبد الله حمدنا الله نادى بالاتجاه نحو تشاد من خلال ما لمسه من استعدادات لديها لتقبل الثقافة السودانية، وكذلك أبو القاسم حاج حمد نادى بالوحدة مع دول القرن الأفريقي، واعتقد أن اتخاذ هذا المنحى كخط إستراتيجي يمكن أن يعود بفائدة مستقبلية.

من ناحية أخرى إن السودانوية يجب أن تتضمّن صهر كل المكونات القطاعية، فمثلاً القطاعات السياسية بشقيها الطائفي التقليدي والحديث، فكليهما لديه ما يكمّل به الآخر، فالطائفية مرحلة مهمة من مراحل تطوّر الفكر السودانوي حيث قامت بجمع العديد من مكونات الوطن تحت فكر وقيادة وانتماء موحّد، وكان لهذه الصيغة أن تتطوّر بصهرها لهذه المكونات وترقية هذا المزيج إلى صورة وحدة وطنية وإلى بناء مؤسسي يضمن بوتقة انصهار عالية الجودة. إلا أن ذلك حدث في حدود محدودة ولم يكن بالقدر الكافيء. إن الطائفية ليس شراً محضاً إنما هي مرحلة فكرية كانت تناسب زمانها، وهذا ما يراه منصور خالد في (منير، ٢٠١٠) حيث يؤكد أن الطائفية قد لعبت دوراً مهماً في توحيد السودانيين، وقد يكون لنا رأي سلبي ضدها وذلك في بعض جوانبها ولكن إحدى إيجابياتها أنها وحّدت السودانيين، وتجاوزت بهم

تبايناتهم العرقية وتبايناتهم العشائرية، بحيث أمكن للسوداني في الخرطوم أو دارفور أو الشمال أن ينتمي لذات الطائفة، تلك كانت قفزة شكّلت بذلك الفهم مرحلة أعلى من القبلية في إطار الترقي والإنصهار المجتمعي، ويستطرد قائلاً بأن ذلك كان هو الأساس الذي يفترض أن تبنى عليه الدولة الحديثة، بعد الاستقلال، حيث كان من المفترض أن تستفيد من الجوانب الإيجابية التي سبقتها وتقصي الجوانب السلبية لكن ذلك لم يحدث. ولذا يجب عليها أن تدخل في تبادل مع الفكر السياسي الحديث القائم على المؤسسية وتساوي الفرص، والمنفتح على الأفكار الحرة الجامعة. والفكرة أن السودانوية عندما تمثل جماع للمكونات الطائفية والسياسية والفكرية والعرقية والثقافية، ويجب ألا تقتصر على تفسير وتقصي المكونات التي انصهرت تاريخياً، بل يجب أن تشمل حتى التي ما زالت تمور بالتفاعل، وتشكل مكوّناً راهناً.

لقد عمد هذا المؤلف الى أن يسهم في رسم خارطة طريق للنهضة الشاملة، وقد عكف عليه مؤلفه زماناً طويلاً، حاول فيه أن يضيف سهماً إلى الأسئلة المقلقة والإجابات الصادمة والتفسيرات الصريحة والتصنيفات المزعجة، عل ذلك يؤدي بالشخصية السودانية إلى الحراك باتجاه السبل المؤدية للنهوض، والخروج من دائرة الهدر إلى أفق أرحب، أفق تتقدم فيه قيم العمل لتصطف جنباً إلى جنب مع القيم الاجتماعية، وتستثمر القيم الاجتماعية لتكون معول بناء وتطوّر، ولا تكن كما هي الآن عامل تأخر وإهدار. وأن توظّف القيم الرعوية في تعاضد المجتمع وتآزره، حتى تتسع دائرة الانتماء من القبيلة والجهة لتشمل الوطن بكامله، ولتسود قيم الولاء له والانتماء إليه، ويعبر عنها من خلال الحرص على الانجاز وبذل الجهد في تغيير واقعه، وأن تتجلى الروح الثورية ثورة في التغيير إلى الأفضل. وأن تتكامل الخواص الصوفية زهداً في المناصب السياسية، وتسامحاً في الصراع وآلياته وصوره، ليكن تدافعاً من أجل الخير العميم، وصراعاً مع الطبيعة وظروف الحياة بغرض تطويعها، خدمة لإنسان هذا الوطن الذي هدّه طول السفر ووعثاء الطريق، فحق له أن يهنأ بحياة خيّرة مسالمة يكتفي فيها بمستوى معيشي أفضل. وأن توظّف خواص التصّوف في تنمية الروح المتقبّلة للآخر المختلف بروح سمحة ودودة تتسع لتشمل كل الإنسانيين. وقد قصد هذا المؤلف استدعاء التاريخ الرائع للأمة السودانية ليكن حاضراً

في وعيها ملزماً لها، حتى تتصل به إبداعاً وخلقاً وشدة مراس وعزيمة لا تلين وعزم لا يفتر، ليتحقق الاتصال التاريخي ولندفع عجلة الزمن إلى الأمام .

والحمد لله من قبل ومن بعد

ونسأله العفو والرضا والقبول

واليه القصد وهو هادي السبيل

أهم المراجع والمصادر

القران الكريم .

إبراهيم، طه (١٩٩٢) الهوية السودانية وعلاقة الدين بالدولة. الرباط: مركز الدراسات السودانية.

إبراهيم، عبد الله (٢٠٠٨) المسلمون ومفارقة الحداثة، صحيفة الراية القطرية. ع ٢٠٠٨/٦/٥.

ابشر، مهدي المأمون (١٩٩٤). التكوين الثقافي والحضاري لسودان وادي النيل فيما قبل المهدية. مجلة الثقافة السودانية، ٢، ٤- ١٦.

ابن خلدون، عبد الرحمن (١٩٨١). مقدمة أبن خلدون ط ٣، تحقيق علي عبد الواحد وافي. القاهرة: دار نهضة مصر للطبع والنشر.

أحمد إبراهيم أبو شوك(٢٠١٠، يونيو) قراءة في تشكيل الهويّة السودانيّة. ورقة مقدمة لمنتدى الإعلاميين الأسبوعي رابطة الإعلاميين السودانيين. المملكة العربية السعوديّة، الرياض.

أحمد، نجاة محمود (٢٠٠٠) ثنائية الغابة والصحراء عند محمد عبد الحي، أطروحة دكتوراه غير منشورة، الخرطوم: جامعة القرآن الكريم.

آدم، إبراهيم محمد (٢٠٠٤). قيم وأيدلوجيا الدولة القطرية في ظل العولمة. مجلة جامعة جوبا للآداب والعلوم، ٣، ٣٠- ٣٤.

الأمين، يوسف مختار (٢٠٠٣، أكتوبر) الموروث الثقافي السوداني تحديات الوحدة الوطنية والانتماء الإقليمي. ورقة مقدمة لندوة "العالم العربي وأفريقيا: تحديات الحاضر والمستقبل، المغرب: الرباط .

أنسكو، ت.أ،ج ؛ سكويلر، جون (١٩٩٣). علم النفس الاجتماعي التجريبي.ترجمة صفوت عبد الحميد. الرياض: مطابع جامعة الملك سعود.

باتريسيا لوني موسى (٢٠٠٦) بعيداً عن المجاز ،الصراع كهوية ثقافية . نظرة أنثروبولوجية في التبادل الثقافي في السودان مجلة احترام، ٤.

بانقا، السني (١٩٦٠). أضواء على النظام القبلي والإدارة في السودان. الخرطوم: المطبعة الحكومية.

بخيت، هاجر محمد علي (٢٠٠٦، يوليو). ورقة اجتماعية في تأصيل ختان الإناث، ورقة مقدمة لسمنار تأصيل ختان الإناث، السودان: أم درمان.

بدري، أشرف (٢٠٠٤). ختان الإناث: التعريف – الأنواع- المضاعفات، مجلة النساء، ٢١، ٢- ٥.

بدري، مالك (١٩٨٩).مشكل أخصائي النفس المسلمين. ترجمة مني أبو قرجة. الخرطوم: شركة الفارابي للنشر والأدوات المكتبية.

بدوي، عبده (١٩٨١) الشعر في السودان. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.
بسيسو، عبد الرحمن (٢٠٠٥، أبريل). الثقافة والهوية أو"الثقافة ومعركة الدّفاع عن الهوية. ورقة علمية بورشة عمل خاصة بمناقشة مسوّدة الخطة الإستراتيجية للثّقافة الوطنية. وزارة الثّقافة بغزة.
البشير، عبد الله الفكي (٢٠١٠) قراءة في مسار السودان السياسي التنوع الثقافي والأمنية العذراء: خَيْبَة القادة والعقول الراكدة صحيفة الأحداث، عدد الخميس 15 أبريل .
بلال، عبد الرحيم (٢٠٠٨). أزمة انشطار المجتمع السوداني الانتقالي وأزمة الإنسان السوداني الانتقالي المشلهت (١)، جريدة الصحافة ع ٥٢٩٧، ٣/١٨.
بن نبي، مالك(٢٠٠٠). مشكلة الثقافة، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر.
تركي الحمد (١٩٩٣) الثقافة العربية إمام تحديات التغيير ، دار الساقي . بيروت
تروادك، برتران (٢٠٠٩). علم النفس الثقافي. ترجمة جوزيف بو رزق وحكمت خوري. بيروت: دار الفارابي.
تقرير أنوشينتي (٢٠٠٥). ختان الإناث: تغيير عادة اجتماعية ضارة، عمان: المكتب الإقليمي لليونيسيف للشرق الأوسط وشمال أفريقيا.
توما جورج خوري (١٩٩٦) الشخصية مفهومها.سلوكها. وعلاقتها بالتعلم. بيروت: المؤسسة الجامعة للدراسات والنشر والتوزيع.
توماس، جراهام . ف. (١٩٩٥). السودان صراع من اجل البقاء ١٩٨٤ -١٩٩٣. القاهرة: دار الفرجاني للنشر والتوزيع.
تومبسون، ميشيل وإليس، ريتشارد وفسكي، آرون فيلدا (١٩٧٨). نظرية الثقافة. ترجمة علي سيد الصاوي. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.
جادين، محمد علي (٢٠٠٤، أغسطس). الهوية الوطنية السودانية في إطار التنوع والتركيب القومي المزدوج، ورقة مقدمة لمؤتمر السودان: الثقافة والتنمية نحو إستراتيجية ثقافية. مصر: القاهرة.
الجزولي، كمال (٢٠١٠) الأيدولوجي المضاد. الحوار المتمدن. ع ٣١٥٣. تاريخ ١٣ /أكتوبر.
الجعلي، محمد عثمان (٢٠٠٤، أغسطس). تصورات النخبة الشمالية للثقافة العربية الإسلامية وبعض دلالاتها النظرية والواقعية، ورقة مقدمة لمؤتمر السودان: الثقافة والتنمية نحو إستراتيجية ثقافية .مركز الدراسات السودانية، مصر: القاهرة.
جلال، سعد (١٩٨٤). علم النفس الاجتماعي. الإسكندرية: منشأة المعرف.
جي، عبد الفتاح قلعة (١٩٩٩). تجليات الغابة والصحراء في السودان. مجلة المعرفة، ٤٢٧، ١٩٨- ٢٠٨.

حاج الزاكي، عمر (٢٠٠٠). عوامل الاستمرارية والتغيير في ملامح الثقافة السودانية: منطقة وادي النيل الأوسط (النموذج السوداني). مجلة دراسات أفريقية. الخرطوم: مركز البحوث والدراسات الأفريقية، (٢٣) ٥٩- ٧٣.
حاكم، أحمد محمد على (١٩٩٠) هوية السودان الثقافية: منظور تاريخي، الخرطوم: دار جامعة الخرطوم للنشر.
حاكم، أحمد محمد على، وبونيه، شارلس (١٩٩٧). كرمة مملكة النوبة، تراث أفريقي من عهد الفراعنة. (ترجمة صلاح الدين محمد أحمد). الخرطوم: شركة دار الخرطوم للطباعة والنشر والتوزيع.
الحجاج، مسلم (١٩٨١). صحيح الإمام مسلم، ط ٢. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
حجازي، مصطفى (٢٠٠٥) التخلف الاجتماعي، مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور. ط٩. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
الحسن، ناهد محمد(٢٠٠٩). الإسقاطات النفسية لقضية الهوية في الأحاجي الشعبية، مجلة احترام ، ١١.
حسن، يوسف فضل (١٩٧٥م) دراسات في تأريخ السُودان، ج١. الخرطوم: دار جامعة الخرطوم التأليف والترجمة والنشر.
حسن، يوسف فضل (١٩٧٦) الشلوخ- أصلها ووظيفتها في سودان وادي النيل. الخرطوم: دار جامعة الخرطوم للنشر.
حسن، يوسف فضل (١٩٨٧) الهجرات البشرية وأثرها في سودان وادي النيل. الخرطوم: دار الفكر للطباعة والنشر.
حمدنا الله، عبد الله (١٩٩٤). حركة الصوفية والعلمية في السودان. مجلة الخرطوم، ١٠، ٧- ١٣.
حنبل، احمد (د.ت). مسند الإمام احمد بن حنبل. ج ٤. الرياض: دار الكتب والوثائق.
الحيدري، إبراهيم (٢٠٠٣). النظام الأبوي وإشكالية الجنس عند العرب. بيروت: دار الساقي.
خالد، منصور (٢٠٠٠) جنوب السودان في المخيلة العربية. بيروت: دار تراث للنشر.
خبير، عبد الرحيم محمد (٢٠٠٧). الشخصية القومية من منظور آثاري – تاريخي .مجلة آداب جامعة الخرطوم، ٢٥ ، ١-١٦.
الخليفة، عمر هارون (٢٠٠٠). توطين علم النفس في العالم العربي: دراسة تحليلية لأبحاث الإبداع، الذكاء، والموهبة. مجلة جامعة أم القرى التربوية والاجتماعية والإنسانية، ١٢، ٣٣- ٥٤ .
الخليفة، عمر هارون (٢٠٠١). التلفيقوية في علم النفس. مجلة دراسات ،١، ١٧٧- ١٩٦.

خليل، صبري محمد (٢٠٠٨). عن الشخصية السودانية. دراسة منهجية للمظاهر الفكرية والسلوكية للشخصية السودانية.الخرطوم: هيئة الخرطوم للصحافة والنشر.
دافيدوف، لندا.ل (١٩٨٣). مدخل علم النفس. ط٢. ترجمة سيد الطواب وآخرين. الرياض: دار المريخ.
درويش، زين العابدين (٢٠٠٥). علم النفس الاجتماعي – أسسه وتطبيقاته. القاهرة: دار الفكر العربي.
راشد مصطفي بخيت (٢٠٠٩) المسرح والتعدد الثقافي في السودان مداران وافق واحد، مجلة احترام، ١١.
الرشيد، خلف الله (٢٠٠٥، مارس). ختان الإناث من منظور قانوني. ورقة مقدمة لمؤتمر الإقليمي الأول للحوار الفقهي القانوني حول ختان الإناث، السودان: الخرطوم .
رمضان، محمد (١٩٩٧). ختان الإناث: دراسة علمية شرعية. القاهرة: دار الوفاء للطباعة.
زهران، حامد عبد السلام (١٩٧٧) ط٤. علم النفس الاجتماعي. القاهرة: عالم الكتب.
زين العابدين، أحمد الطيب (١٩٩٤). حوار، مجلة الثقافة السودانية، ٢٦ ، ١٣٩– ١٤٣.
زين العابدين، أحمد الطيب (١٩٩٥). الرموز التشكيلية الحية في الثقافة السودانية – الأسد كرمز للسيادة والنبل. مجلة الخرطوم، ١٨، ١٧– ٣٤.
ساتي، حسن(٢٠٠٥). وداعاً سودان ابن خلدون.. ومعه تلك الماضي الفقير، صحيفة الشرق الاوسط، الاثنين ١٠ يناير، ع ٩٥٤٠.
الساعاتى، سامية (١٩٩٨). الثقافة والشخصية بحث فى علم الاجتماع الثقافى ط٣؛ القاهرة : دار الفكر العربى.
سالم، نادية (١٩٧٨، أبريل) الذاتية العربية بين الوحدة والتنوع. ورقة مقدمة إلى الملتقى الأول للجامعيين التونسيين والمصريين . القاهرة، تونس.
سبيل، محمد عبد القادر (٢٠٠٠). محاولة لتلمس النزعات الرعوية في الثقافة السودانية– دراسة مقدمة للمنتدى الثقافي أبو ظبي.
السديري، تركي (٢٠١٠)، الزول.. البريء التائه، صحيفة الرياض، الأربعاء ٢٢/٩/٢٠١٠م، ع ١٥٤٣٠.
السديري، مشعل (٢٠١٠). يا أهل السودان: سلاما، الشرق الأوسط، عدد السبت ٢٤ ٩ يناير العدد ١١٣٦٥.
السنوي، منتصر زكي(٢٠٠٤). أثر الثقافة في بناء الشخصية، مجلة المدى الثقافي. ١٨٥ .
سويف، مصطفى(١٩٧٣) مقدمة لعلم النفس الاجتماعي، القاهرة: مطبعة الأنجلو المصرية.
السيسي، شعبان علي حسين (٢٠٠٢). أسس السلوك الإنساني بين النظرية والتطبيق. الإسكندرية: المكتب الجامعي الحديث.

شايغان، داريوش (١٩٩٣). أوهام الهوية. ترجمة محمد على مقلد بيروت: دار الساقي.
الشريف، يوسف (٢٠٠٤). السودان وأهل السودان ـ أسرار السياسة وخفايا المجتمع. القاهرة: دار الشروق.
صابر، محي الدين (١٩٦٢). البدو والبداوة: مفاهيم ومناهج. بيروت: المكتبة العصرية.
صبار، عبد الحليم (٢٠٠٤). حول مفهوم الثقافة – الهوية – الايدولوجيا. مجلة كتابات سودانية، ٢٨، ٧٩ ـ ٨٦.
ضيف الله، محمد النور (١٩٩٢). كتاب الطبقات. تحقيق يوسف فضل حسن. جامعة الخرطوم: دار التأليف الطباعة والنشر.
الطائي، إيمان محمد والفلاحي، حسن حمود(2006). التكوين الاجتماعي والثقافي ودورهما في التنمية المستدامة. مجلة البحوث التربوية والنفسية، ع ١١، ١–٤٠.
طوبيا، ناهد فريد (١٩٩٥). المشكلات الصحية للمرأة السودانية الناتجة عن وضعها الاجتماعي والثقافي. مجلة كتابات سودانية، ٦، ٤٠ –٥١.
الطيب، الطيب محمد (١٩٨٤). الخفاض والمجتمع ط٢. الخرطوم: مصلحة الرعاية الاجتماعية بالتعاون مع اليونيسيف.
العاقب، أنس (١٩٩٧). الخصائص الأفريقية في الموسيقي السودانية. مجلة الخرطوم، ٢٣، ٦٦ – ٦٩.
عبد الرحمن، عبد الوهاب أحمد (٢٠٠٣). الشخصيتان المصرية والسودانية "جذور حضارية وأبعاد تاريخية. دبي: دار القلم.
عبد المجيد، أحمد (٢٠٠٣). منهج تدريب المدربين في محاربة ختان الإناث في السودان . الخرطوم: وزارة الصحة الاتحادية واليونيسيف.
عبيد، حسن إسماعيل (١٩٩٤). قراءة في سجل الفكر والثقافة. مجلة الثقافة السودانية، ٢٦، ٢٧ – ٤٩.
عجب الفيا، عبد المنعم (٢٠٠٤، أغسطس). الآفروعربية: بين الواقع ووهم الأيدولوجيا. ورقة مقدمة لمؤتمر السودان: الثقافة والتنمية نحو إستراتيجية ثقافية الذي نظمه مركز الدراسات السودانية، مصر: القاهرة.
العقيد، سيد أحمد عثمان (١٩٩٤). شخصية المهدي الزاهد، العالم، المجاهد، مجلة الخرطوم، ١٠، ٥٥–٦٧.
علي، حيدر إبراهيم (١٩٩٣). افتتاحية، مجلة كتابات سودانية، ٣، ١– ٢.
عيدروس، مجذوب (٢٠٠٤). الهوية الثقافية: سؤال الثلاثينات مأزق التسعينات. ورقة مقدمة لمؤتمر السودان: الثقافة والتنمية نحو إستراتيجية ثقافية الذي نظمه مركز الدراسات السودانية، القاهرة في الفترة من ٤–٦ أغسطس ١٩٩٩.

العيسوي، عبد الرحمن محمد (١٩٧٤). دراسات في علم النفس الاجتماعي. بيروت: دار النهضة العربية.

غامري، محمد حسن (١٩٨٩). المدخل الثقافي في دراسة الشخصية. الإسكندرية: المكتب الجامعي الحديث.

غنيمي، زين الدين عبد المقصود(١٩٨١) البيئة والإنسان، الإسكندرية: منشأة المعارف

فروم، أريك (١٩٧٨). الإنسان بين المظهر والجوهر. ترجمة سعد زهران. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.

فروم، أريك (١٩٩٤) ما وراء الأوهام. ترجمة صلاح حاتم. اللاذقية: دار الحوار للنشر والتوزيع .

فهمي، مصطفي ومحمد علي القطان (١٩٧٧).علم النفس الاجتماعي ط٢: دراسات نظرية وتطبيقات عملية. القاهرة: مكتبة الخانجي.

فهيم، حسين(١٩٨٦) قصة الأنثروبولوجيا، فصول في تاريخ علم الإنسان. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.

قريب الله، حسن الفاتح(١٩٩٧) السودان دار الهجرتين الأولى والثانية للصحابة، الخرطوم: المؤسسة العامة للطباعة والنشر.

قسم السيد، عاطف عبد الله (٢٠٠٢). ثقافة أم مثاقفة: السودان وحرب الهُويات، مجلة أركاماني، ٣

كامل ، سهير (١٩٩٨). دراسات في سيكولوجية الشخصية. الإسكندرية: مركز الإسكندرية للكتاب.

كامل، عبد الوهاب محمد (١٩٩٩). مبادئ علم النفس: بين النظرية والتطبيق. القاهرة: مكتبة النهضة العربية.

كمير، الواثق (٢٠٠٥) جون قرنق رؤيته للسودان الجديد . قضايا الوحدة والهوية . القاهرة: الشركة الإعلامية للطباعة والنشر.

كوريتا، يوشيكو(١٩٩٧)علي عبد اللطيف وثورة ١٩٢٤- بحث في مصادر الثورة السودانية، ترجمة مجدي النعيم، القاهرة: مركز الدراسات السودانية.

لامبرت، مليم؛ لامبرت، والاس (١٩٨٩). علم النفس الاجتماعي. ترجمة سلوى الملا ومحمد عثمان نجاتي. بيروت: دار الشروق.

ليندزي ك.ل.ج (١٩٧٩) نظريات الشخصية. ترجمة فرج احمد فرج. القاهرة: الهيئة العامة للكتاب المصري.

محمد أحمد، عبد الغفار (١٩٩٥). السودان بين العروبة والأفريقية. القاهرة: مركز البحوث العربية.

محمد صادق دياب(٢٠١٠)، كرسي الرئاسة السودانية، جريدة الشرق الأوسط، العدد ١١٥٥٥ الأحد ١٨ يوليو.

محمد صالح، علي عثمان (١٩٩٤). دور البيئة والمجتمع والخلفية الحضارية في تشكيلها. مجلة الثقافة السودانية، ٢٦، ٧- ٢٠.

محمد، فتحي الضو (١٩٩٣). محنة النخبة السودانية. القاهرة: سجل العرب.

مذكرة المصلحة الطبية السودانية (١٩٤٥)، ختان الإناث، مجلة النساء، ٢١، ٢ ،٥.

المضواحي، عمر (٢٠١٠). رقعة الشطرنج السياسي في السودان تخفي حياة مجتمع مؤمن بغد أفضل، صحيفة الوطن السعودية، الأحد ١٨ أبريل ع ٣٤٨٨.

مظفر، حليمة (٢٠١٠). السودان على "كف عفريت "!. جريدة الوطن السعودية، الاثنين أبريل ٣٤٨٢ (١٠).

معهد دراسات المرأة والنوع والتنمية(٢٠٠٣). دليل محاربة تشويه الأعضاء التناسلية للإناث – لتدريب الكادر الصحي، الكادر التعليمي، الشباب والقيادات الدينية ـ جامعة الأحفاد للبنات ـ السودان.

مكي، حسن (١٩٩٤). تفاعل الأصيل والدخيل في الثقافة الإسلامية السودانية. مجلة الخرطوم، ١٠، ٢١- ٤٣.

منير، عمرو (٢٠١٠). الشخصية السودانية في عيون صفوتها. الخرطوم: دار عزة للنشر.

المهدي، الصادق (٢٠٠٣، فبراير). الحضارات الإنسانية: تصارع أم تحاور؟. ورقة مقدمة لمؤتمر حوار الحضارات. كلية الآداب، جامعة النيلين. السودان: الخرطوم.

موسي، حسن (١٩٩٣). شبهات حول الهوية- ملاحظات حول إشكالية الفن والهوية في السودان. مجلة كتابات سودانية،٣،٣- ١٧.

نور الدين، عبد السلام (٢٠٠٤). وصفة للخروج من الغيبوبة في السودان"، صحيفة الشرق الأوسط، العدد (٩٤٠٣)، الخميس ٢٦ أغسطس.

النور، أسامة عبد الرحمن (٢٠٠١). رؤية أنثروبولوجية لأزمة السـودان الماثلة، مجلة أركاماني، (١).

نوردنستام، توري (١٩٩٦). الأخلاق السودانية. ترجمة احمد علي المهدي. الخرطوم: دار جامعة الخرطوم للنشر.

هاشم، محمد جلال (١٩٩٩، أغسطس) السودانوعروبية، أو تحالف الهاربين: المشروع الثقافي لعبد الله على إبراهيم في السودان، ورقة مقدمة مؤتمر "السودان: الثقافة والتنمية الشاملة: نحو إستراتيجية ثقافية ـ مهداة للروائي الطيب صالح"، مركز الدراسات السودانية، القاهرة، دار الأويرا المصرية- الجزيرة.

الوردي، علي (٢٠٠٧) قصة الأشراف وابن سعود ، الرياض: دار الوراق للنشر.

الوردي، علي (٢٠٠٨). دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، الرياض: دار الوراق للنشر.

أهم المراجع الأجنبية:

Gallivan, (2005) M.; Srite, M. 'Information technology and culture: identifying fragmentary and holistic perspectives of culture'. Information and Organization.15, 295-338.

Groeschl, S.; Doherty, L. 'Conceptualizing culture'. Cross Cultural Management-An International Journal, Vol.7, No. 4 (2000):12-17.

Hofstede, G. Cultures and organizations: software of the mind. New York: McGraw- Hill, 1991.

World Health Organization (2000). A Systematic review of the health complications of female genital mutilation including Sequelae in childbirth .Geneva : WHO.

UNICEF(1997). Statement of World Health Organization: Female Genital Mutilation. Geneva.

Child protection information sheet, Female Genital Mutilation (2006). Geneva: UNICEF.

Female Genital Mutilation- cutting A statistical Exploration (2005) . Geneva: UNICEF.

World Health Organization (2000). A Systematic review of the health complications of female genital mutilation including Sequelae in childbirth .Geneva: WHO.

مواقع انترنت:

عزت، هبة رؤوف (٢٠٠٠) www.islamonline.net

آدم، هشام (2006).www.sudaneseonline.com

مروة كريدية (٢٠٠٨). عادة شلخ الوجه في السودان سمة تميز الأعراق، http://marwa-kreidieh.maktoobblog.com

عبدلله مرقس رابي(٢٠٠٧). www.ankawa.com

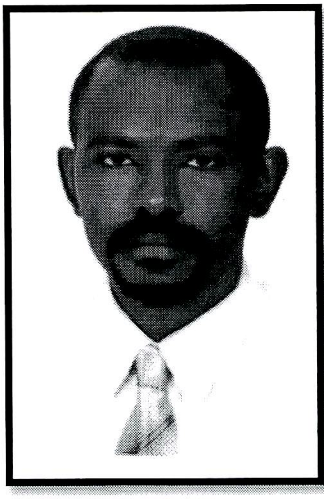
خليل، صبري محمد(٢٠١١) قضايا الهوية الحضارية السودانية. www. sudanile.com

عبد العظيم، سليمان (٢٠٠٦)، الشخصية العربية المعاصرة، قراءة أولية، مجلة ديوان العرب الالكترونية www.diwanalarab.com

www.esudany.com/index.html

دراسة معهد الامراض المتوطنة والأكاديمية الوطنية السودانية للعلوم http://www.aljazeera.net/reportsDP/pages/d174261e-276e-4b8f-8555-0fc20e94eb60

موسوعة السودان الرقمية http://www.sudanway.sd/history.htm,



المؤلف في سطور

- دكتور/ محمد عبد العزيز الطالب.
- اسم الوالدة/ حرم عوض الهاشمي.
- الحالة الاجتماعية: متزوج وأب لثلاثة أطفال (درة، عزيز، ريناس).
- مكان وتاريخ الميلاد : ١١/ أكتوبر/١٩٧١م السودان، جنوب الجزيرة – منطقة فارس.
- مساعد تدريس ثم محاضر ثم أستاذ مساعد بقسم علم النفس، كلية الآداب، جامعة أم درمان الإسلامية ١٩٩٧م وحتى الآن.
- رئيس قسم الإصلاح والإرشاد الأسري، معهد دراسات الأسرة، جامعة أم درمان الإسلامية ٢٠٠٨م.
- عمل محاضرا ثم استاذ مساعد (متعاون) بقسم علم النفس، كلية الآداب، جامعة النيلين ٢٠٠٢م – ٢٠٠٧م.
- عمل أستاذ مساعد بجامعتي تبوك وحائل بالمملكة العربية السعودية في الفترة من ٢٠٠٨م وحتى الآن.
- حاصل على درجة دكتوراه في علم النفس – جامعة الخرطوم ٢٠٠٧م.
- ماجستير، علم النفس جامعة الخرطوم تاريخ ٢٠٠٢م.
- دبلوم عالي(علم النفس العلاجي)، جامعة الخرطوم ١٩٩٩م.
- بكالوريوس علم النفس، جيد جداً مع مرتبة الشرف، جامعة أم درمان الإسلامية ، ١٩٩٦م.
- قدّم العديد من الأبحاث العلمية بالمجلات والمؤتمرات الإقليمية والمحلية والعالمية.
- الإشراف والمناقشة للعديد من بحوث الماجستير وبحوث التخرج.
- له عدة مؤلفات تحت الطبع منها:

١. كتاب "الموهبة والإبداع في الاسلام وعلم النفس الحديث".

٢. كتاب "جودة مؤسسات رعاية وتأهيل المعاقين ذهنيا".

٣. كتاب الحكم والأمثال السودانية – دراسة نفسية إجتماعية.

٤. كتاب البتر التناسلي للإناث – الآلام السرمدية.

٥. ديوان شعر بعنوان (صهيل الشوق).

- صحفي محترف في الصحف اليومية السودانية منذ ١٨/ ٤/١٩٩٩م.
- عضو الجمعية النفسية السودانية، والرابطة العالمية لعلماء النفس المسلمين، والشبكة العربية للعلوم النفسية.
- شارك في العديد من البرامج التلفزيونية والإذاعية داخل وخارج السودان، في شتى الموضوعات ذات الصلة بالثقافة والعلوم الاجتماعية.
- شارك في العديد الندوات عامة، السمنارات، المؤتمرات.